

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES VOIX SILENCIEUSES DU DÉVELOPPEMENT : DES ALTERNATIVES  
PROMETTEUSES POUR ASSURER UNE RÉAPPROPRIATION DES CHEMINS  
DU DÉVELOPPEMENT

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
NELLY DUBARRY

NOVEMBRE 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»





## REMERCIEMENTS

Je souhaite tout d'abord exprimer toute ma gratitude à ma directrice de mémoire, Mme Bonnie Campbell, professeur titulaire au Département de science politique de l'Université du Québec à Montréal, sans qui ce travail n'aurait jamais abouti. Merci pour vos précieux conseils et critiques, votre patience, ainsi que votre soutien tout au long du processus de rédaction.

J'aimerais également remercier M.Aziz Fall, chargé de cours à l'Université du Québec à Montréal, qui m'a donné d'excellents conseils lors de ses cours, ce qui m'a permis d'aller plus loin dans ce travail.

Un grand merci à mes parents et à Thomas qui ont vécu ce mémoire à distance avec moi et qui m'ont soutenue moralement à chaque moment. Merci de m'avoir écoutée, conseillée et toujours poussée à réaliser mes ambitions.

Enfin, merci à mes amis, en particulier Marie-Astrid et Anne-Solenne, pour leur réconfort et leur soutien indéfectible au quotidien.

## LISTE DES FIGURES

Figure		Page
4.1	<i>Indigenous worldview</i>	157
A.1	Le « bon sauvage »	181
A.2	Or contre civilisation	182
A.3	Violence et barbarie	183
A.4	L'exotisme des traits physiques	184
A.5	Les « sauvages voleurs et lubriques ».	185
A.6	Le « sauvage » anthropophage	186

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	iii
LISTE DES FIGURES.....	iv
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES .....	ix
RÉSUMÉ .....	x
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I.....	21
LA RELATION POUVOIR/SAVOIR ET LE DÉVELOPPEMENT : LA MISE EN PLACE DU PARADIGME DOMINANT.....	21
1.1 Petite histoire de la perception de « l'Autre » : la négation des différentes voix/voies du développement.....	21
1.1.1 Les premières rencontres avec l'Autre : le début de « l'épistémicide ».....	22
1.1.2 L'accélération de l'expansion coloniale aux 19 <sup>e</sup> et 20 <sup>e</sup> siècles : l'imposition de la pensée occidentale.....	30
1.2 Discours et représentation : une vision biaisée du développement des pays du Sud.....	35
1.2.1 Les mécanismes de construction d'un discours occidental universel : la réappropriation de l'Histoire.....	36
1.2.2 L'invention du « développement » et du « sous-développement » : nouveaux cadres, anciennes pratiques. ....	42
CONCLUSION CHAPITRE I.....	49
CHAPITRE II .....	52
LES TENTATIVES DE REMISE EN CAUSE DU PARADIGME EUROCENTRIQUE : UN APPEL RESTÉ SANS RÉPONSES CONCRÈTES .....	52

2.1 La volonté de rejet du tout-économique : critiques et réalités.....	53
2.1.1 La montée en puissance de voix dissidentes contre le paradigme dominant de développement (1950-1970) : des tentatives intéressantes mais qui resteront infructueuses. ....	54
2.1.2 Le « <i>cultural turn</i> » dans le discours sur le développement et la mise en place des Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) : l'illusion du changement (1980-1990). ....	63
2.2 L'utopie de la dimension culturelle du développement. ....	72
2.2.1 La perpétuation du modèle dominant de développement malgré ses dérives: quelle place pour la culture ? (1990-aujourd'hui). ....	72
2.2.2 « La culture, otage du développement ? ». ....	78
CONCLUSION CHAPITRE II.....	87
CHAPITRE III .....	90
ÉCOFÉMINISME ET DÉVELOPPEMENT ENDOGÈNE : DE NOUVELLES MANIÈRES PERTINENTES D'ENVISAGER LE DÉVELOPPEMENT.....	90
3.1 L'écoféminisme : savoirs féminins, nature et développement. ....	91
3.1.1. Définition et caractéristiques principales.....	92
3.1.2. Le rejet de la science occidentale et de ses formes de domination.....	94
3.1.3 La relation pouvoir/connaissance : favoriser la « matrice de la diversité ». ....	96
3.1.4. L'écoféminisme : un projet politique ?.....	99
3.1.5. Critiques et problèmes. ....	104
3.2 Le développement endogène : culture, territoire et développement. ....	106
3.2.1. Définition et caractéristiques principales .....	107

3.2.2 Le territoire et les savoirs indigènes comme bases du développement. ....	110
3.2.3 La popularité du discours sur le développement endogène au niveau international. ....	113
3.2.4 L'hybridité culturelle : un lien prometteur entre local et global.....	115
3.2.5 Critiques et problèmes. ....	119
CONCLUSION CHAPITRE III .....	121
CHAPITRE IV .....	123
LA FIN DU DÉVELOPPEMENT ? .....	123
4.1 Sortir des « ruines » du « développement » : le post-développement, une alternative radicale.....	124
4.1.1 Définitions et et caractéristiques principales . ....	124
4.1.2 Sortir du mythe du développement.....	127
4.1.3 Diversité et apports des savoirs traditionnels. ....	130
4.1.4. Exemple de mise en œuvre : la décroissance.....	132
4.1.5 Critiques.....	134
4.2 Le potentiel des approches alternatives étudiées : des propositions pertinentes pour définir d'autres développements. ....	138
4.2.1 Bref rappel sur l'approche postcoloniale : fil conducteur des trois approches alternatives étudiées. ....	138
4.2.2 Détruire le régime épistémologique occidental : Décoloniser les esprits et le langage.....	140
4.2.3 Remettre en cause la relation pouvoir/connaissance : Décoloniser les savoirs. ....	146
4.2.4 La diversité culturelle : base d'autres voies de développement.....	149

4.2.5 Recomposer le lien social : La reconnexion avec la nature et les autres..	154
4.2.6 Conclusions.....	161
CONCLUSION CHAPITRE IV .....	167
CONCLUSION .....	170
ANNEXES .....	181
ANNEXE A Quelques représentations iconographiques des « autres » à travers l'histoire.....	181
ANNEXE B : Aperçu de quelques documents et réunions émanant d'organisations gouvernementales ou internationales sur la dimension culturelle du développement. .....	188
ANNEXE C : Brève liste de références spécifiques aux trois approches étudiées. .....	192
BIBLIOGRAPHIE .....	199



## LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

CNUCED	Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement
CODESRIA	Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
FMI	Fond Monétaire International
IDE	Investissements Directs à l'Étranger
NEPAD	Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique
NOEI	Nouvel Ordre Économique International
OCDE	Organisation de Coopération et de Développement Économiques
OI	Organisations Internationales
OMPI	Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle
ONG	Organisation Non-Gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
OUA	Organisation de l'Unité Africaine
PAL	Plan d'Action de Lagos
PAS	Programmes d'Ajustement Structurel
PNUD	Programme des Nations Unies pour le Développement
READ	Réseau européen pour l'après-développement
SEPHIS	Programme Sud-Sud d'Échange pour la Recherche sur l'Histoire du Développement
USRDA	Union soudanaise-Rassemblement démocratique africain
UNESCO	Organisation des Nations-Unies pour la Science, l'Éducation et la Culture

## RÉSUMÉ

La perpétuation des rapports de force et de pouvoir à l'échelle mondiale a largement contribué à l'échec du développement. Par ailleurs, une simple valorisation de la prise en compte des cultures ne suffirait pas à créer un nouveau paradigme de développement plus équitable, endogène et durable. Il devient donc nécessaire d'envisager une redéfinition de ces rapports de domination, afin que de multiples chemins de développement émergent, et que les « voix silencieuses » puissent s'emparer du discours sur le développement et le transformer selon leurs propres aspirations.

A travers l'étude d'approches dites alternatives au modèle dominant de développement (post-développement, écoféminisme et développement endogène), nous verrons quelles sont les réponses proposées par celles-ci à la question de savoir comment les voix silencieuses peuvent se faire entendre dans la formulation des projets de développement qui les concernent et ainsi faire valoir les savoirs et les cultures qui leurs sont propres. Nous étudierons ainsi les éléments de rupture majeurs avec le paradigme dominant de développement que présentent les approches alternatives étudiées, en particulier, en ce qui concerne le rôle de la culture pour le développement. D'autre part, nous montrerons que si ces approches s'accordent pour dire qu'une redéfinition des rapports de force à l'échelle mondiale (inversion de la perspective) doit avoir lieu, elles ne sont pas très explicites quant à la manière de réaliser cela. Néanmoins, elles proposent des pistes intéressantes pour la définition d'un ou plusieurs nouveau(x) paradigme(s) de développement plus respectueux des cultures des « voix silencieuses ».

**Mots-clés :** développement, culture, postcolonialisme, pouvoir, écoféminisme, post-développement, développement endogène

## INTRODUCTION

La réflexion à l'origine de ce mémoire part d'un triple constat. D'une part, les modèles dominants de développement qui se sont imposés après la Seconde Guerre mondiale n'ont pas réussi à améliorer le niveau de vie des populations dites « sous-développés ». Au contraire, la prédominance dans le champ du développement du modèle libéral (Rostow), puis néolibéral (consensus de Washington), n'a suscité que maldéveloppement, affaiblissement et endettement des États, désintégration sociale, etc., des États du Sud. D'autre part, ces modèles ont largement discrédité les savoirs traditionnels des « sous-développés » et ont favorisé une homogénéisation culturelle teintée d'eurocentrisme dans la pratique du développement. Enfin, et c'est un point essentiel de notre réflexion, les rapports de pouvoir à l'œuvre au sein du système international ont favorisé l'exclusion de ces populations dites « sous-développées » du discours sur le développement, ce qui a permis l'imposition de modèles et de stratégies déculturants et destructeurs pour ces dernières.

Face à ce constat d'échec, on a vu fleurir bon nombre d'approches alternatives au développement dès les années 1960, loin des préoccupations de rationalisation et d'homogénéisation des modèles plus économistes (développement endogène, solidaire, intégré, durable...). Ces théories, et approches, nous intéressent car elles mettent en avant la notion de « culture », clé d'un développement durable et équitable.

Ainsi, à la notion de *self-reliance*, d'*autonomie* ou *développement autocentré* qui fit son entrée dans la littérature du développement, se succèdent les concepts de *développement endogène*, *développement solidaire*, *communautaire*, *intégré*, *authentique*, *autonome* et *populaire*, *durable*, *humain*, *harmonisé*, *participatif*, *global*, *l'écodéveloppement*,

*l'endo-développement, l'ethnodéveloppement et pour finir, le développement socialiste*<sup>1</sup>.

Ces approches se proposent donc de manière générale de recentrer le développement sur les êtres humains et leurs cultures (leurs aspirations, leurs façons de faire, leurs valeurs, etc.), afin que la diversité culturelle et les connaissances des populations soient remises au premier plan du développement. En particulier, elles s'intéressent aux voix porteuses de ces savoirs, ces voix silencieuses du développement, c'est-à-dire aux différents acteurs des pays du Sud (scientifiques, académiciens, économistes...) qui ont des propositions intéressantes en matière de développement, et plus largement aux populations dites « sous-développées » à qui sont destinés les programmes de développement, mais à qui on demande peu souvent leur avis.

Ainsi, la grande majorité des écrits sur le développement, marqués par une vision occidental-universaliste (progrès matériel comme but ultime de toute société), semble avoir « oublié » ou du moins fait abstraction de la prise en compte des caractéristiques socioculturelles propres à chaque société, n'y voyant plutôt que des obstacles à éliminer<sup>2</sup>. Les économistes du développement semblent donc ne pas s'être posé la question de savoir si les sociétés dites sous-développées avaient des idées, des théories, des philosophies qui leurs étaient propres et qui valaient la peine d'être entendues. C'est pourquoi, les auteurs des pays sous-développés semblent avoir été (volontairement ou pas) le plus souvent effacés des écrits sur le développement.

---

<sup>1</sup> Jean Ronald Legouté, « Définir le développement : historique et dimensions d'un concept plurivoque ». *Cahier de recherche*, 1(1). Montréal : Centre Études internationales et Mondialisation, (2001), p.18

<sup>2</sup> La littérature sur les prétendus obstacles inhérents aux cultures indigènes a été largement développée en particulier au Nord (Lawrence .E. Harrison et Samuel P. Huntington, 2000) mais aussi chez certains auteurs du Sud (Daniel Etounga-Manguelle, 2009)

Avec la mondialisation, les cultures sont plus que jamais menacées par l'imposition du modèle culturel occidental. Promouvoir la dimension culturelle du développement offre donc une lueur d'espoir afin que les peuples aient le choix du modèle de développement qu'ils souhaitent poursuivre. En effet, la culture n'est pas qu'un simple facteur du développement, elle en est également la base et l'objectif final à atteindre. Les « négligés du développement », longtemps représenté comme barbares, indolents et ignorants, doivent donc constituer la base des stratégies de développement, car ils ont des connaissances précieuses à offrir et des façons de faire originales adaptées à leur culture et à leur style de vie. Si l'on cherche la « modernité », il faudrait pouvoir le faire sans pour autant fragiliser les cultures.

La question de la place de la culture dans le développement est un sujet d'intérêt depuis longtemps déjà et il est de plus en plus reconnu que la dimension culturelle importe autant que les dimensions économiques et politiques dans le processus de développement. Depuis l'apparition de la notion dans les années 1960, la littérature sur le sujet a été très abondante en particulier au sein des Organisations Internationales (OI). A partir de la décennie 1990 on perçoit bien ce changement d'approche car même les OI chargées de la promotion du développement économique telles que la Conférence des Nations Unies sur le Commerce et le Développement (CNUCED) ou le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) ont adopté des approches plus participatives, locales, endogènes, du développement.

Néanmoins, malgré cet engouement, une vision plus « économiste » domine toujours aujourd'hui au sein des stratégies de développement, et il est encore très difficile de prendre en compte concrètement la culture dans ces stratégies, du fait d'un manque de consensus sur sa définition et de ses relations au développement, ou encore à cause du déterminisme culturel encore présent dans la littérature (Harrison et Huntington, Weber, etc.). En effet, on reproche souvent à la culture d'avoir un



caractère flou et qualitatif, incompatible avec la formulation de stratégies de développement encore largement imprégnée d'un souci de rationalité et d'efficacité (contexte de la Déclaration de Paris, 2005). Ce caractère vague recouvre de multiples aspects de notre vie que nous classons intuitivement parmi les « éléments culturels », et permet aux « autorités » responsables de la culture de choisir avec quelque souplesse leurs divers domaines d'intervention. Conserver ce flou relève du confort intellectuel. Il est responsable de l'insuffisance ou de l'ambiguïté de beaucoup de politiques culturelles. Ainsi, seule une compréhension critique de ce qu'est la culture pourra être utile pour le développement car c'est la seule façon pour que les connaissances indigènes soient véritablement intégrées dans les modèles dominants de développement sans être juste des ajouts décoratifs (Clammer, 2005).

Avant d'aller plus loin il est donc important de comprendre ce qu'englobe le concept de culture. La définition qu'en donne Geertz rejette le soi-disant aspect abstrait de la culture que l'on évoquait plus haut, et place la culture dans une perspective historique et symbolique :

[...] the culture concept to which I adhere has neither multiple referents nor, so far as I can see, any unusual ambiguity : it denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life<sup>3</sup>.

En outre, comme l'a souligné Appadurai lors du Forum d'Avignon en 2010<sup>4</sup>, la culture est un moyen efficace pour gérer l'incertitude sociale. Elle a un grand potentiel pour permettre aux gens de mieux comprendre le monde dans lequel ils

<sup>3</sup> Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, p.89.

<sup>4</sup> Kanal von LABKULTUR. Forum d'Avignon 2010 - Arjun Appadurai on culture and its possible impact, 2012. Récupéré le 30 juillet 2013 de <http://www.youtube.com/watch?v=YLn7MLy7zPY>

vivent. Par ailleurs la culture ne devrait pas être traitée comme quelque chose d'extérieur à l'économie parce qu'elle est essentielle à faire fusionner l'imagination et l'innovation, sources de créativité pour la science et la technologie notamment. Dans cette optique, la définition de la culture donnée par l'UNESCO lors de la Conférence de Mexico sur les politiques culturelles (1982), nous semble la mieux à même de saisir ce qu'englobe le concept de culture et ses potentialités pour le développement:

La culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances, [...] la culture donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même. C'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des œuvres qui le transcendent<sup>5</sup>.

Dans cette perspective le développement ne serait donc plus seulement envisagé comme un ensemble de pratiques parfois contradictoires en apparence qui, pour assurer la reproduction sociale, obligent à transformer et à détruire, de façon généralisée, le milieu naturel et les rapports sociaux en vue d'une production croissante de marchandises (biens et services) destinées, à travers l'échange, à la demande solvable<sup>6</sup>. En effet, il conviendrait de le voir comme :

---

<sup>5</sup> UNESCO, « Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles », MONDIACULT: Conférence mondiale sur les politiques culturelles, Rapport final, Mexico, 26 juillet-6 août 1982, Paris : UNESCO, 1982, p.1. Comme nous le verrons plus loin, il faut se méfier du discours des organisations internationales car elles se placent dans le paradigme dominant de développement, néanmoins cette définition nous paraît intéressante pour comprendre ce qu'englobe le concept de culture.

<sup>6</sup> Gilbert Rist. *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presse de Sciences Po, 1996 p.27.



[...] un processus complexe, global et multidimensionnel, dépassant la seule croissance économique pour intégrer toutes les dimensions de la vie et toutes les énergies d'une communauté, dont tous les membres doivent participer à l'effort de transformation économique et sociale et aux bienfaits qui en résultent<sup>7</sup>.

Le développement devrait donc reposer « sur la volonté de chaque société et exprimer son identité profonde »<sup>8</sup>. Cette définition implique ainsi que les êtres humains sont à la fois les agents et les bénéficiaires du développement. Mais le plus important à retenir c'est qu'il ne peut donc pas y avoir une idéologie générale de développement :

[...] car les classes intéressées par le développement sont différentes et cherchent différents chemins de développement. Il y a donc nécessairement des façons non seulement distinctes mais aussi opposées de définir ce qu'est le développement et quelles sont les mesures pour l'atteindre<sup>9</sup>.

Il ne faut donc pas oublier le potentiel de chacun dans la construction de différents modèles de développement.

Avant d'aller plus loin il faut préciser ce qu'on entend par savoirs traditionnels, indigènes, connaissances endogènes, termes que nous allons utiliser tout au long du mémoire. La littérature sur le sujet ne fournit pas de définition unique de ce concept mais selon Hountondji, ces derniers « évoquent l'origine des savoirs en question en

---

<sup>7</sup> UNESCO, 1982, *op cit*, préambule et articles 10 à 16.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Theotinio Dos Santos. « La crise de la théorie du développement et les relations de dépendance en Amérique Latine ». *L'Homme et la Société*, (12), 1969, p.47. Le concept de développement n'est pas inhérent à chaque société, et pour certaines d'entre elles la notion de développement n'a aucun sens.

les désignant comme des produits internes tirés du fond culturel propre, par opposition aux savoirs exogènes, importés d'ailleurs »<sup>10</sup>.

Les connaissances autochtones sont donc spécifiques à une culture et à une société particulière. Warren (1991) ajoute que les connaissances indigènes diffèrent du système de connaissances international généré par les universités, les institutions de recherches et les firmes privées<sup>11</sup>. De manière plus précise, on peut en dernier lieu se référer à la définition donnée par l'Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle (OMPI) :

Les savoirs traditionnels au sens large recouvrent les connaissances proprement dites ainsi que les expressions culturelles traditionnelles, y compris les signes distinctifs et les symboles associés aux savoirs traditionnels.

Les savoirs traditionnels au sens strict désignent les connaissances en tant que telles, en particulier celles qui résultent de l'activité intellectuelle exercée dans un contexte traditionnel et comprennent le savoir-faire, les pratiques, les techniques et les innovations<sup>12</sup>.

Il y aurait donc de multiples voix/voies de développement. Mais pour qu'elles puissent voir le jour, ajouter la culture aux paradigmes existants ne suffirait pas. Pour Brokensha, Warren et Slikkerveer (1999), il n'y aura développement et les gens ne comprendront comment le développement est appliqué à des cas particuliers, seulement lorsque les « développeurs » communiqueront avec les « développés ». Cette vision est certes logique, mais reste néanmoins naïve car elle présuppose non seulement que les deux parties sont disposées à communiquer, mais aussi que les codes utilisés pour le faire seront compris de chaque côté, or on sait que c'est

<sup>10</sup> Paulin Hountondji. *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Dakar: CODESRIA, 1994, pp.14-15

<sup>11</sup> Cité par Arun Agrawal, "Dismantling the Divide between Indigenous and Scientific Knowledge". *Development and Change*, 26, 1995, p.417.

<sup>12</sup> Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle (OMPI). *Savoirs traditionnels*. Récupéré le 6 mai 2013 de <http://www.wipo.int/tk/fr/tk/>

difficilement réalisable<sup>13</sup>. En outre, même quand c'est le cas la relation entre les « développeurs » et les « développés » est toujours hiérarchique, donc la communication est dominée par l'expert (le supposé « développeur »).

Il apparaît ainsi nécessaire qu'un changement majeur s'opère au niveau des relations de pouvoir aux échelles aussi bien mondiale que nationale que locale afin que les savoirs et façons de faire des « développés » puissent être remis au premier plan des stratégies de développement.

[...] le pouvoir produit du savoir [...] pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; [...] il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir<sup>14</sup>.

Ainsi, tant que des relations de domination persisteront entre les différents acteurs du développement, l'homogénéisation culturelle se poursuivra et aucune voix/voie alternative ne sera entendue.

Nous allons donc nous intéresser dans ce mémoire aux autres chemins du développement, aux courants qui remettent en cause le développement en tant que projet de domination culturelle, à travers l'étude de trois approches alternatives au paradigme dominant : le post-développement, l'écoféminisme et le développement endogène. Ces différentes approches sont pertinentes dans notre étude car elles ont en commun de promouvoir l'*empowerment* et la participation, chacune avec sa nuance

<sup>13</sup> Michel Hobart. *An Anthropological Critique of Development, The Growth of Ignorance*. Londres : Routledge et M.Hobart, 1993, p.11. Il y a donc une difficulté de communiquer et de transmettre de l'information quand on n'utilise pas les mêmes codes de langage comme pour les publications académiques par exemple, sans compter que l'héritage scientifique du Sud est géré et contrôlé par le Nord (Paulin Hountondji. *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Dakar: CODESRIA, 1994, p.5).

<sup>14</sup> Michel Foucault. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard, 1975, p.36.

(accent sur les femmes ou le local), mais surtout elles mettent en avant la nécessité de recentrer le développement sur les êtres humains, leurs capacités, leurs valeurs et leurs aspirations (rejet de l'eurocentrisme, inversion de la perspective). Enfin elles impliquent toutes, de manière plus ou moins implicite, une redéfinition des rapports de domination, condition essentielle pour que d'autres cultures soient mises au premier plan du discours sur le développement.

### *Question de recherche*

Ce mémoire vise deux objectifs principaux. D'une part, comprendre la mise en place des différents processus d'exclusion des cultures et savoirs des populations non-occidentales du discours sur le développement qui s'ancre dans une longue tradition épistémologique que l'on peut faire remonter jusqu'aux temps des grands explorateurs (15-16<sup>e</sup> siècles). En d'autres termes, il s'agira de voir comment et pourquoi se sont perpétués les rapports entre pouvoir et connaissance favorisant exclusivement une perspective occidentale dans le discours et la pratique du développement.

D'autre part, à travers l'étude d'approches dites alternatives au modèle dominant de développement (post-développement, écoféminisme et développement endogène), nous nous demanderons quelles sont les réponses proposées par celles-ci à la question de savoir comment les voix silencieuses peuvent se faire entendre dans la formulation de voies de «développement » qui les concernent, et ainsi faire valoir les savoirs et les cultures qui leurs sont propres. Notre deuxième objectif visera ainsi à voir dans quelle mesure les trois approches alternatives retenue (post-développement, écoféminisme et développement endogène), s'inscrivent en rupture du paradigme dominant de développement, en particulier en ce qui concerne la nécessaire

transformation des relations de domination et la façon dont elles se proposent d'amener ces changements. En particulier, il faudra comprendre ce qu'envisagent ces approches quant au rôle de la culture pour le développement<sup>15</sup> et à la redéfinition des rapports de domination (inversion de la perspective, subalternisme<sup>16</sup>), condition essentielle pour qu'un nouveau paradigme de développement plus respectueux des cultures des « voix silencieuses » puisse voir le jour.

### *Hypothèse*

La perpétuation des rapports de force et de pouvoir à l'échelle mondiale a largement contribué à l'échec du développement et à l'exclusion des voix silencieuses du discours sur le développement. Afin que ces dernières ne soient plus tenues à l'écart de l'élaboration des stratégies et pratiques du développement, il apparaît nécessaire que les relations asymétriques de pouvoir soient transformées pour permettre la valorisation des savoirs et façons de faire des « sous-développés ».

Nous avançons donc comme hypothèse que la valorisation des spécificités culturelles, impliquant une nécessaire transformation des rapports de domination en amont, comme proposent ces approches dites alternatives, est une condition préalable à la définition de processus de développement qui soient plus équitables, endogènes et durables.

---

<sup>15</sup> Qu'envisagent-elles en ce qui concerne la préservation et/ou l'adaptation des valeurs, savoirs et structures des populations concernées par le développement ? Quels éléments mettent-elles en avant dans leur analyse (le rejet, la diversité...) ?

<sup>16</sup> Pour plus de précisions par rapport à cette notion voir Gayatri Chakravorty Spivak (1988). « Can the Subaltern Speak ? », dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago : University of Illinois Press, C.Nelson et L.Grossberg.



### *Cadre théorique*

Le sujet global de notre analyse n'est certes pas inédit et comme on l'a dit plus haut, la littérature sur le paradigme culture et développement a été largement exploitée. Cependant la spécificité de notre analyse réside dans le choix de notre cadre d'analyse principal, l'approche postcoloniale, qui va nous permettre de mieux comprendre la perpétuation des relations asymétriques de pouvoir, et donc la domination culturelle, intellectuelle, économique et politique, que le développement a mis en place, et qui a mené à l'exclusion des populations des pays du Sud du discours sur le développement qui en a résulté. Ainsi, cette approche sera le fil conducteur de notre étude et permettra de voir, de pair avec l'étude des approches alternatives choisies, quels concepts pertinents pourraient être organisés dans de nouveaux liens logiques favorisant l'émergence d'un paradigme de développement laissant le champ libre aux voix silencieuses. A ce titre, cette étude nous permet d'explorer de nouvelles voies plus prometteuses pour le développement.

- L'approche postcoloniale

Nous avons choisi de nous servir de l'approche postcoloniale en relations internationales pour notre étude car elle envisage différentes façons de voir le monde et différentes voix/voies pour le développement en dehors du paradigme dominant. On parle d'approche, ou de perspective postcoloniale, et non de théorie unifiée, du fait de la dispersion théorique de ses auteurs qui se présentent indifféremment en tant que féministes, postmodernistes ou poststructuralistes plus souvent que comme partisans du postcolonialisme. Parmi ces auteurs, nous retiendrons particulièrement l'apport de Saïd, de Bhabha, de Latouche ou encore de Briggs et Sharp. Par ailleurs, le monde postcolonial étant ancré géographiquement, notre étude couvrira donc

principalement la zone géographique des anciennes colonies, en Afrique en particulier.

L'approche postcoloniale favorise en particulier une perspective poststructuraliste, dérivant en grande partie des travaux de Michel Foucault, et culturelle, liant l'impérialisme et l'agence aux discours et aux politiques/questions de la représentation<sup>17</sup>. Dans le cadre de cette étude, nous pensons qu'il était important d'adopter un cadre d'analyse qui tienne compte d'une perspective historique et pluridisciplinaire et c'est pourquoi nous avons choisi l'approche postcoloniale comme cadre d'analyse principal:

Le postcolonialisme propose principalement l'ouverture ontologique de la discipline à des enjeux, des acteurs et des lieux qui ne sont habituellement pas considérés centraux. Il s'agit d'une perspective éminemment critique visant à corriger les biais élitistes et occidentalo-centristes des théories dominantes, en réintroduisant au centre de l'analyse des acteurs et des enjeux marginaux, invisibles ou subalternes. En bref, le postcolonialisme suggère de voir le monde différemment, depuis une pluralité de perspectives incluant les acteurs à la marge du système international, et dont la voix, comme les priorités, sont traditionnellement rendues invisibles ou sont peu entendues<sup>18</sup>.

Cette approche reconnaît donc explicitement la pluralité des voies de développement qui doivent s'appuyer sur des expériences alternatives qui vont à l'encontre des pratiques dominantes, et qui, à terme, permettront de mettre au premier plan les populations négligées (Sharp and Briggs, 2004).

---

<sup>17</sup> Ilan Kapoor, « Capitalism, culture, agency: Dependency versus postcolonial theory ». *Third World Quarterly*, 23(4), 2002, p.647.

<sup>18</sup> Afef Benessaïh, « La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment », dans D.O'Meara et A.McLeod (dir.), *Théories des relations internationales : contestations et résistances*. Montréal : Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES), 2010, p.365. Terme souligné dans l'original.



Le postcolonialisme propose principalement un déplacement de la perspective [...] ambitieux permettant de « voir » différemment les relations internationales, et ce, à partir d'une pluralité de questions, de voix et de lieux encore considérés comme non centraux par les paradigmes dominants<sup>19</sup>.

C'est pourquoi cette approche propose d'accorder plus d'importance à la parole des acteurs subalternes et marginalisés, afin que de nouvelles alternatives se fassent entendre, et que les spécificités culturelles de chaque société soient respectées. En outre, une véritable participation des populations concernées est souhaitée, et non une simple consultation sur tel ou tel projet de développement<sup>20</sup> (sur un ton plus pessimiste voir Spivak, 1988). En ce sens, les analyses postcoloniales ne cherchent pas à remplacer la parole de « l'expert » par celle du « subalterne », mais plutôt à remettre en cause la partialité du paradigme dominant (notion de relativisme stratégique) et de les renouveler par des idées alternatives qui reflètent la diversité. Arguant que le colonialisme est partout non seulement dans les structures mais aussi, et surtout, dans les consciences<sup>21</sup>, l'approche postcoloniale accorde une importance centrale au langage et aux catégories de pensées afin de « s'émanciper des discours savants, de dénoncer la « violence épistémique » de l'Occident colonial et des élites postcoloniales ; ce qui suppose de repenser les mécanismes de production du savoir (Prakash, 1995) »<sup>22</sup> et donc ceux de pouvoir. En effet, il faudrait sortir des rapports de

<sup>19</sup> *Ibid*, p.373.

<sup>20</sup> Voir entre autres Katharine Islay McKinnon, « An Orthodoxy of 'the Local': Post-colonialism, Participation and Professionalism in Northern Thailand ». *The Geographical Journal*, 172(1), March 2006, pp.22-34. Dans cet article, l'auteure montre le potentiel de projets de développement qui permettent la création d'un transfert de connaissance à l'intérieur duquel le subalterne est en position de force vis-à-vis de « l'expert » du développement. Voir également Giles Mohan, « Beyond participation: strategies for deeper empowerment », dans Bill Cooke, and Uma Kothari,(eds). *Participation: the new tyranny?* London: Zed Books, 2006, pp. 153-167.

<sup>21</sup> Ashis Nandy. *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford : Oxford University Press, 1983, p.63.

<sup>22</sup> Centre d'études sur le droit international et la mondialisation (CÉDIM). Présentation du colloque : Des analyses « Tiers-mondistes » aux « Postcolonial Studies » - théories critiques du pouvoir et revendications politiques. Récupéré le 29 novembre 2013 de <http://juris.uqam.ca/archives-devenements/129-des-analyses-l-tiers-mondistes-r-aux-l-postcolonial-studies-r-theories-critiques-du-pouvoir-et-revendications-politiques.html>

pouvoir hérités du colonialisme fondés sur la domination intellectuelle, économique et culturelle du monde occidental sur les Autres<sup>23</sup>.

L'originalité de l'approche postcoloniale vient surtout du fait que contrairement aux études de développement, avec qui elle partage pourtant certaines idées (Sylvester, 1999) :

[...] les études postcoloniales dénoncent la conception restreinte de la culture et du patrimoine intangible que les études de développement limitent à une vision centrée sur une conception étroite de l'économie » car « les questions d'identité sont justement centrales et que la culture détermine le politique et l'économique<sup>24</sup>.

Cette approche va donc à l'encontre de la pensée positiviste et refuse d'avoir pour unique but de trouver une théorie « *mainstream* ». Au contraire elle se voit comme un champ de recherche ouvert aux différents lieux et sources d'information<sup>25</sup> ce qui correspond parfaitement à l'orientation de notre recherche.

- Post-développement, écoféminisme et développement endogène<sup>26</sup>

Plus important encore, nous avons choisi l'approche postcoloniale comme cadre d'analyse principal, car elle propose des concepts pertinents pour notre étude,

<sup>23</sup> Nous employons dans ce mémoire l'expression les « Autres » pour désigner les voix silencieuses du développement.

<sup>24</sup> Dimitri della Faille, « Les études postcoloniales et le « sous-développement ». *Revue québécoise de droit international*, Hors-série novembre 2012, p.24.

<sup>25</sup> Christine Sylvester, « Development studies and postcolonial studies: Disparate tales of the "Third World". *Third World Quarterly*, 20(4), 1999, p714.

<sup>26</sup> Pour les références spécifiques aux trois approches étudiées voir l'Annexe B, p.188.

que l'on retrouve dans les trois approches alternatives étudiées (qui viendront compléter notre cadre d'analyse principal), tels que :

\_la critique de l'eurocentrisme : rejet de l'universalisme et de l'homogénéisation culturelle

\_l'inversion de la perspective : perspective du Sud plutôt que celle du Nord

\_le *subalternisme* : se concentrer sur d'autres acteurs (les « développés ») que ceux étudiés habituellement

\_la mouvance des identités culturelles<sup>27</sup> : les cultures ne sont pas figées et sont soumises à des influences extérieures (concept d'hybridation culturelle: H.K.Bhabba, G.N.Curry, J.N.Pieterse). Prôner le respect des spécificités culturelles n'implique pas nécessairement que celles-ci restent figées. Au contraire les cultures ont toujours été soumises à des influences extérieures, et un subtil mélange doit être fait pour allier tradition et modernité.

Nous avons choisi d'étudier ces trois approches car elles remettent en question les *aprioris* développementalistes quant à la culture, la tradition, les savoirs, la science et la modernité. Mais surtout, elles semblent toutes proposer, chacune avec ses nuances, une redéfinition des rapports de domination dans le champ du développement. Nous avons choisi de parler d'approches ou de courants pour les désigner, car elles ne sont pas unifiées sur le plan théorique, bien que des liens puissent exister entre elles.

Le **post-développement** englobe la critique de la modernisation et du progrès technoscientifique prôné par l'Occident que l'on retrouve dans les théories critiques, le poststructuralisme et les mouvements écologiques. Selon ce courant, il serait souhaitable que les populations concernées par le développement soient libres de changer les règles et le contenu de ce changement selon leurs propres éthiques et

---

<sup>27</sup> Afef Benessaïeh, 2010, *op cit*, pp.369-372.

aspirations qui sont culturellement définies<sup>28</sup>. Un projet de développement ne peut donc réussir si les valeurs qu'il véhicule ne sont pas partagées par les populations concernées et cela implique donc de transformer la relation pouvoir/connaissance pour sortir des mécanismes de domination (Escobar, Pieterse, etc.). Ce qui distingue cette approche des autres c'est que le post-développement affirme que le « développement » est bel et bien mort, et il exhorte à trouver des alternatives au développement et non pas un développement alternatif.

L'**écoféminisme** quant à lui, présente l'analyse interconnectée des luttes de classes, de genre et de race comme le moyen de se battre contre le système capitaliste et patriarcal. La question des rapports de domination étant centrale dans cette approche, elle cherche ainsi à comprendre de manière systématique et globale les mécanismes d'oppression et de destruction conduits de front par le patriarcat, le capitalisme et le colonialisme. Ainsi, les auteures écoféministes (V.Shiva, M.Mies, S.Hawthorne, etc.) se positionnent du point de vue des exclus pour faire ressortir les aberrations et contradictions de la vision du monde dominante. Ce faisant, elles présentent les « savoirs traditionnels des indigènes, femmes et communautés locales du Sud, comme un savoir écologique, holistique et efficace, mais qui est marginalisé et détruit par la science moderne occidentale »<sup>29</sup>.

Enfin, le **développement endogène** propose une critique radicale des modèles dominants en définissant la culture comme « fondement, dimension et finalité essentielles du développement »<sup>30</sup>. Il apparaît comme une alternative intéressante car il est en adéquation avec les volontés et aspirations profondes des voix silencieuses du développement, loin des soucis de rationalisation et d'universalité. Cette approche met donc en avant l'humain et l'importance des cultures et savoir-faire locaux avant

<sup>28</sup> Majid Rahnema, "Towards post-development: searching for signposts, a new language and new paradigms", dans Majid Rahnema et Victoria Bawtree, *The Post-development Reader*, Londres : Zed Books, 1997, p.385.

<sup>29</sup> Arianne Cardinal, *Savoirs traditionnels et développement : Apports critiques*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal, 2010, p.27.

<sup>30</sup> Jacques Berque, « Pour une meilleure transmission des savoirs et des valeurs », in *Domination ou partage : développement endogène et transfert des connaissances*, Paris : UNESCO, 1981, p.17.

les aspects économiques. Ainsi le développement endogène s'articule principalement autour de deux choses : « une valorisation des ressources disponibles localement [matières premières et compétences humaines], et une territorialisation de l'activité économique »<sup>31</sup>. Cependant, on le verra, ce courant, de même que certaines tendances de l'écoféminisme, chercheraient plutôt à améliorer le paradigme dominant, contrairement au post-développement qui se présente comme plus radical.

L'approche postcoloniale en relations internationales nous servira donc de référence tout au long de notre recherche, en particulier en ce qui concerne la construction de la représentation négative des « sous-développés » et le rejet des modèles dominants de développement. En outre, dans notre dernière partie consacrée à l'étude d'approches alternatives au développement, nous ferons une synthèse des concepts relatifs à l'approche postcoloniale et aux approches alternatives étudiées, afin de montrer leur parenté et leur pertinence dans la formulation de voies de développement qui prennent véritablement en compte les voix silencieuses du développement. En effet, ces trois approches partagent les postulats de l'approche postcoloniale et s'insèrent donc parfaitement dans notre cadre d'analyse. Ces approches-là, étudiées dans une perspective postcoloniale, permettront ainsi de mettre en lumière leurs points communs et leurs divergences. Nous pourrons alors mieux appréhender la dimension culturelle du développement et son potentiel dans l'élaboration d'un, ou de nouveaux, paradigme(s) de développement plus équitable(s) et respectueux de la diversité culturelle.

---

<sup>31</sup> Améziiane Ferguene et Abderraouf Hsaini, « Développement endogène et articulation entre globalisation et territorialisation : Eléments d'analyse à partir du cas de Ksar-Hellal (Tunisie) », *Revue Région et Développement*, (7), 1998, p.2.



### *Méthodologie*

Pour notre recherche nous procéderons à une analyse inductive qui nous permettra, à partir de nos lectures et de nos observations, de valider notre hypothèse.

Cette étude se basera ainsi sur une analyse documentaire des écrits sur la dimension culturelle du développement ce qui nous permettra d'une part de mettre en avant, grâce à l'analyse critique de discours (*critical discourse analysis*), la relation pouvoir/connaissance, le lien entre le visible et le caché, le dominant et le marginal (buts de l'approche postcoloniale). D'autre part, cela nous offrira une bonne perspective des travaux déjà réalisés sur la notion de culture et développement. Nos sources se baseront sur des écrits académiques (Mudimbe, Escobar, Foucault, etc.) ainsi que sur celle des OI spécialisées dans la culture et le développement (Organisation des Nations-Unies pour la Science, l'Éducation et la Culture (UNESCO) en particulier, PNUD, etc.). Nous avons par ailleurs tenté de rassembler le maximum de sources provenant du Sud, afin d'avoir le point de vue « direct »<sup>32</sup> de ces voies silencieuses dont nous parlons dans notre étude. Malgré la difficulté de trouver de telles sources, nous avons réuni de nombreux ouvrages et articles d'auteurs du Sud, africains en particulier.

Nos sources comprendront enfin des ouvrages et articles critiques des modèles dominants de développement, ainsi que des publications proposant des alternatives à ces derniers. A travers les trois approches alternatives étudiées (post-développement, écoféminisme et développement endogène), nous nous demanderons comment elles envisagent la transformation des rapports de domination et quelle serait la finalité

---

<sup>32</sup> Il faut bien sûr garder en mémoire que la plupart des auteurs des pays du Sud étudiés ont été formés dans des universités occidentales dont ils ont adopté les codes de langages. Il faut donc manier ces sources avec précaution.

d'autres voies de développement<sup>33</sup>. En proposant de multiples chemins de développement nous tenterons de comprendre ce qu'elles impliquent en termes de redéfinition des rapports sociétaux d'une part (comment prendre en compte les spécificités culturelles des sociétés dans l'élaboration de programmes de développement que ce soit au niveau national ou international, qui permettront de faire entendre les voix silencieuses). D'autre part, il sera intéressant de voir si ces approches proposent également une modification des rapports politiques (renforcement des capacités) et économiques en vue d'assurer un développement plus équilibré.

Afin de tester notre hypothèse nous avons choisi de structurer notre étude en quatre chapitres. Dans le chapitre 1, nous nous efforcerons de comprendre comment a été construit et instruit le concept de développement pour ainsi mieux appréhender les critiques qui lui sont adressées et déconstruire cette notion. A cet effet, nous nous intéresserons d'une part à la période qui a précédé le projet de « développement », afin de montrer que la façon de concevoir les populations dites « sous-développées » est le fruit d'une longue tradition épistémologique que l'on peut faire remonter jusqu'aux temps des premiers explorateurs. D'autre part, notre propos montrera comment s'est mis en place le discours du « développement » après la Seconde Guerre mondiale.

Dans un second chapitre, nous nous intéresserons à la formation d'un nouveau discours rejetant le paradigme eurocentrique et universaliste des modèles dominants de développement que ce soit au Nord ou au Sud, suite à la « crise » du développement dans les années 1980. En particulier, nous insisterons sur le « *cultural turn* » de la décennie 1990 dans le champ du développement. En outre, nous présenterons comment le discours sur les alternatives au développement, en

---

<sup>33</sup> Nous signifions par-là que la croissance, l'urbanisation et l'industrialisation (points essentiels des paradigmes dominants de développement), ne vont pas être nécessairement les objectifs principaux, la finalité, de ces approches alternatives au développement.



particulier sur la dimension culturelle du développement, a été récupéré par les agences de développement international, afin de dénoncer cette récupération qui ne constitue pas une rupture fondamentale avec les stratégies « *mainstream* » de développement.

Enfin nous finirons par l'étude de trois approches alternatives au développement dans les chapitres 3 et 4 (post-développement, développement endogène et écoféminisme) afin de voir quelles sont leurs réponses quant à la formulation d'un ou de nouveau(x) modèle(s) de développement qui permettraient une modification des rapports de domination à tous les niveaux et ainsi l'inclusion des voix silencieuses dans la mise en place de stratégies tenant réellement compte de leurs cultures et de leurs savoir-faire. Pour chaque approche alternative étudiée nous procéderons de la même manière, à savoir : définir leurs caractéristiques principales, étudier leurs instruments de mise en œuvre (s'ils sont explicités) et leurs possibles expériences empiriques, et enfin voir les principales critiques qu'on leur a adressées. Finalement, nous synthétiserons les apports conceptuels de ces trois approches avec l'approche postcoloniale afin de montrer leur potentiel dans la mise en place d'un ou de nouveau(x) cadre(s) de développement qui serait plus équitable(s), endogène(s) et durable(s) grâce aux bénéfices de la culture et des savoirs traditionnels.

## CHAPITRE I

### LA RELATION POUVOIR/SAVOIR ET LE DÉVELOPPEMENT : LA MISE EN PLACE DU PARADIGME DOMINANT

Dans ce chapitre, nous allons nous intéresser à l'histoire de la représentation des Autres, de ces non-occidentaux supposés inférieurs. Cela nous permettra de mieux comprendre que le développement, tel qu'on l'envisage à partir de la Seconde Guerre mondiale, est le fruit d'une longue tradition épistémologique qui a d'emblée exclus, sur des critères parfois abstraits et toujours discriminants, les systèmes de pensée et de connaissances des populations indigènes. Par ailleurs, cela nous aidera à mieux appréhender comment a été construit et instruit le discours développementaliste.

#### 1.1 Petite histoire de la perception de « l'Autre » : la négation des différentes voix/voies du développement.

La mise en place du paradigme dominant du « développement » après la Seconde Guerre mondiale présente des représentations stéréotypées des « Autres » héritées des siècles précédents. Nous avons donc choisi pour la première partie de ce chapitre d'entreprendre une brève mise en contexte afin de comprendre comment ont été perçus ces non-occidentaux, ces Autres, depuis les premières rencontres des Européens avec ces populations aux temps des Grandes Découvertes jusqu'à la mise en œuvre du projet de colonisation. Ceci nous permettra ainsi de commencer à

examiner de plus près la mise en place de la relation pouvoir/connaissance et ses conséquences pour ceux que l'on a qualifiés « d'indigènes ». Il nous semble en effet important de commencer avant même le début du grand projet de « développement » post-Seconde Guerre mondiale<sup>34</sup>, afin de comprendre comment se sont construites les représentations des autres sociétés et de leurs accomplissements.

### 1.1.1 Les premières rencontres avec l'Autre : le début de « l'épistémicide<sup>35</sup> ».

Les grandes campagnes d'exploration menées dès les 13-14e siècles<sup>36</sup> vers des mondes nouveaux<sup>37</sup>, ont contribué à construire l'image d'infériorité des peuples non-européens perçus comme indolents, retardés mentalement, cruels, etc.<sup>38</sup> Le but ici n'est pas de faire un compte rendu détaillé des Grandes Découvertes, mais plutôt de rendre compte de manière générale du regard porté par les premiers colons sur les populations dites « indigènes ».

Les explorateurs européens guidés par leurs propres bagages culturels et leurs propres systèmes de pensée, et de valeurs, ont ainsi laissé des récits divers et variés sur la perception qu'ils avaient des nouveaux peuples rencontrés. Il faut en outre souligner que la plupart de ces récits ont été influencés par l'héritage des Anciens, et

---

<sup>34</sup> Le projet de développement post-Seconde Guerre mondiale est une expression reprise de Sally Matthews (*"Post World War II Development Project"*), 2004.

<sup>35</sup> Gérard Chouquer, « Introduction ». *Etudes Rurales*, 1(187), 2011, p.12.

<sup>36</sup> Nous avons bien conscience que des échanges et des rencontres entre certains peuples ont eu lieu avant cette période, mais nous l'avons choisi car la période des Grandes Découvertes est considérée comme le début des Relations Internationales (découverte de l'Amérique en 1492). D'autre part, les rapports d'expédition et autres documents de voyages sont beaucoup plus abondants et fiables.

<sup>37</sup> Ceux que l'on désignerait comme pays du Sud aujourd'hui.

<sup>38</sup> Valentin-Yves Mudimbe. *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Indianapolis : Indiana University Press, 1988, p.13.

on y retrouve des mythes, « des images mentales relevant fréquemment d'un folklore international »<sup>39</sup>. En effet, à la veille des Grandes Découvertes, circulent des dizaines de manuscrits historiques, philosophiques ou géographiques qui font figure d'autorité tels que la *Geographia* de Ptolémée, l'*Historiae naturalis* de Pline ou encore *De Animalium generatione libri* d'Aristote. Pourtant ces manuscrits étaient loin de rendre compte de manière objective de l'état du monde car ils étaient incomplets et s'ancraient tous dans une perspective ethnocentrée. L'Occident européen avait ainsi intériorisé la distinction entre sociétés civilisées et sociétés barbares héritée de l'Antiquité, et à ce clivage devait s'ajouter l'opposition chrétiens/païens. Les mondes connus décrits dans ces récits étaient donc loin de refléter la réalité, mais surtout l'importance de l'inconnu laissait la place à une imagination débordante et à un échafaudage discursif et iconographique étonnant<sup>40</sup>. Ainsi, Christophe Colomb aurait vu en Martinique des êtres étranges ressemblant à des amazones et même des sirènes (probablement des phoques)<sup>41</sup>.

Mais ce qui frappe dans ces récits c'est l'ambivalence du propos des auteurs. En effet, on note dans la plupart des récits de voyages, une foule de sentiments contradictoires de la part des explorateurs. Ils semblent curieux et enthousiasmés par la nouveauté de ce qu'ils découvrent, tout en étant à la fois effrayés, voire parfois dégoutés. D'ailleurs si l'on se réfère à la définition de la « nouveauté » donnée par le *Dictionnaire de l'Académie* (1690)<sup>42</sup>, on remarque d'emblée son caractère négatif : « Toute nouveauté doit être suspecte, les nouveautés sont dangereuses en matière de religion, il ne faut point introduire de nouveauté [...] », car cela pourrait renverser les

<sup>39</sup> Michel Mollat. *Les explorateurs du XIIe au XVIe siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux*. Paris : J-C Lattès, 1984, p.117.

<sup>40</sup> Centre de recherche sur la littérature de voyage (CRLV) Récupéré 15 janvier 2014 de <http://www.crlv.org/conference/l%C3%A9mergence-dune-alt%C3%A9rit%C3%A9-les-repr%C3%A9sentations-des-populations-des-c%C3%B4tes-m%C3%A9ridionales>

<sup>41</sup> Michel Mollat, 1984, *op cit*, p.124.

<sup>42</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel*, 1690. Récupéré le 13 décembre 2013 de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5542578m.r=Fureti%C3%A8re+dictionnaire+universel+1690+1619-1688.langFR>

piliers bien établis de la tradition. On déplore ainsi la documentation unilatérale empreinte d'ethnocentrisme sur le sujet, destinée à justifier la grande mission civilisatrice de l'Occident chrétien. Pire encore, ces sources ne nous permettent pas d'avoir accès à l'autre côté du miroir, à savoir, comment « les indigènes », d'Amérique ou d'Afrique ont-ils perçu « l'Homme Blanc » ? Les explorateurs relatent parfois l'étonnement des populations rencontrées face à leur peau blanche, à leurs vêtements ou à leurs équipements (bateaux, armes, etc.) mais ce n'est jamais un point de vue de direct. De plus, l'importance de l'oralité et/ou l'absence d'écriture dans certaines sociétés indigènes, en particulier en Afrique, n'a fait que compliquer la transmission des savoirs et perceptions de l'Autre. Une légende recueillie au Congo au 17<sup>e</sup> siècle décrit ainsi la peur terrible éprouvée par les habitants à la vue des premiers navires européens qu'ils croyaient être des revenants, car pour eux la mer représentait le lieu de repos des morts<sup>43</sup>. Du côté des explorateurs, Cadamosto<sup>44</sup>, lors d'un de ses voyages dans le sud de la Casamance (actuel sud-ouest du Sénégal) raconte que les indigènes :

[...] s'attroupaient pour [le] voir comme une curiosité. Ce semblait être pour eux une expérience nouvelle que de voir des chrétiens qu'ils n'avaient jamais vu auparavant. [Ses] vêtements ne les étonnaient pas moins que la blancheur de ma peau. [...] Beaucoup de nos manières pouvaient leur paraître étrange<sup>45</sup>.

Influencés par la panoplie de stéréotypes sur les populations barbares, les explorateurs semblaient considérer comme « d'heureuses exceptions »<sup>46</sup> la découverte de populations policées et organisées. En effet, ils s'attendaient plutôt à trouver des populations vivant :

---

<sup>43</sup> *Ibid*, p.183.

<sup>44</sup> Explorateur et marchand d'esclave italien (1432-1483).

<sup>45</sup> Michel Mollat, 1984, *op cit*, p.178-179.

<sup>46</sup> *Ibid*, p.216



[...] comme des bêtes, aucunement comme des créatures raisonnables ; ils ne connaissaient ni le pain, ni le vin, ne savaient ni se couvrir d'étoffes ni habiter dans une maison ; pire encore, leur grande ignorance leur interdisait toute conscience du bien et les contraignait à vivre dans une bestiale oisiveté »<sup>47</sup>.

En outre, on remarque que la nudité de certains peuples a été une source de vif étonnement pour les explorateurs, qui la voyaient comme un signe de pauvreté matérielle et morale. Une autre particularité des indigènes qui a suscité beaucoup d'intérêt est l'anthropophagie, point culminant de la dégradation humaine. Ne cherchant pas à en comprendre les causes (nécessité alimentaire ? rites magiques ?), les explorateurs l'expliquèrent par la cruauté inhérente à ces « sauvages ».

A côté de ces descriptions négatives qui resteront ancrées dans la mémoire populaire, on trouve des récits qui vont à l'encontre de la vision presque unilatérale de « l'indigène » barbare vivant en harmonie à l'état de nature. Cependant il faut d'emblée préciser qu'au vu du contexte politique, même dans ces descriptions positives, il n'y avait pas de remise en cause fondamentale de la prédominance culturelle et religieuse de l'Europe, et de sa nécessité d'expansion territoriale. Certains furent ainsi agréablement surpris par l'organisation sociale, politique et économique des peuples rencontrés. Marco Polo ne tarissait pas d'éloges sur la Chine mongole (appelée Cathay ou il séjourna 17 ans entre 1274 et 1291) pour qui « ce pays valait les royaumes et les cités d'Occident par son organisation administrative et économique, son niveau technique et le raffinement, disons l'urbanité d'une société distinguée [...] »<sup>48</sup>. Il fut particulièrement étonné par l'activité portuaire de certaines villes où s'exerçait un commerce encore plus important qu'à Venise. En outre, d'après W.Rodney, des voyageurs hollandais visitant la cité de Bénin au 15<sup>e</sup> siècle

<sup>47</sup> Gomes Eanes de Zurara, historien portugais du 15<sup>e</sup> siècle cité par Michel Mollat, 1984, *op cit*, p.216.

<sup>48</sup> *Ibid*, p.210.



furent frappés par l'aspect familier de la ville qui correspondait à ce qu'ils pouvaient voir en Europe :

The town seems to be very great. When you enter into it, you go into a great broad street, not paved, which seems to be seven or eight times broader than the Warmoes street in Amsterdam...

The king's palace is a collection of buildings which occupy as much as the town of Harlem [...] numerous apartments [...] fine galleries, most of which are as big as those on the Exchange at Amsterdam [...]

The town is composed of thirty main streets; very straight [...] These people are in no way inferior to the Dutch as regards cleanliness [...]<sup>49</sup>.

On remarque le même étonnement chez Jacques Cartier lorsqu'il découvre Hochelaga, qu'il considère comme une véritable ville. De plus, pour lui les autochtones ne sont pas des sauvages barbares puisqu'ils auraient « l'âme aussi pure que des enfants »<sup>50</sup> et seraient proches de la nature (mythe du Bon Sauvage). D'un autre côté, il est beaucoup moins positif dans sa description des Iroquois qui seraient « des gens effroyables et sauvages »<sup>51</sup>.

Non seulement surpris par la découverte de nouveaux paysages et climats, les explorateurs découvrirent une foule de nouvelles espèces qu'ils s'empressèrent aussitôt de juger et de répertorier. « Une curiosité ethnographique va naître pour ces humanités différentes qui interrogent l'unité du genre humain »<sup>52</sup>. L'Autre était alors vu comme un sujet d'étude qu'il fallait observer et montrer :

[...] des exhibitions d'Amérindiens venaient nourrir le goût naissant des Parisiens pour l'exotisme et l'étrangeté du monde : en 1613, encore, des

<sup>49</sup>Walter Rodney. *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington: Howard University Press, 1982, p.69.

<sup>50</sup>Yves Jacob. *Jacques Cartier*. Louviers : Ancres de Marine, 2000, p.106.

<sup>51</sup>Michel Mollat, 1984, *op cit*, p.216.

<sup>52</sup>Michel Fabre, « La controverse de Vallodollid ou la question de l'altérité ». *Le Télémaque*, 1(29), 2006, p.10.

Tupinambas amenés de la baie du Maranhão [...] furent baptisés en l'église Saint-Paul, suscitant la curiosité des spectateurs<sup>53</sup>.

Il s'en est d'ailleurs fallu de peu pour que les Indiens d'Amérique soient considérés comme des animaux<sup>54</sup>, lors de la fameuse controverse de Valladolid (1550-1551)<sup>55</sup> où des prêtres débattaient pour savoir si ces « indigènes » avaient une âme et donc s'ils étaient humains.

En effet, « à la question qui sont les Indiens ? », les contemporains semblaient avoir bien du mal à répondre car plusieurs problèmes se posaient :

- Problème théologique : sont-ils des créatures de Dieu ou des démons ? S'ils sont des enfants de Dieu, pourquoi celui-ci permet-il leur extermination ?
- Problème métaphysique : sont-ils des êtres humains comme nous (après tout certains nous ressemblent physiquement) ? Ou sont-ils des êtres dotés d'une « humanité inférieure, comme ces « esclaves de nature » d'Aristote »<sup>56</sup>
- Problème anthropologique : Sont-ils des hommes ou des animaux ? Si l'on remarque des similitudes au niveau physique, quand est-il au niveau psychologique et moral ?

On aurait pu penser, avec l'accroissement de la pensée humaniste aux Temps Modernes, que l'image des non-occidentaux se serait « améliorée » en particulier durant les Lumières. Cependant là encore on ne peut que noter l'ambivalence des

<sup>53</sup> François Regourd, « Les lieux de savoirs et d'expertise coloniale à Paris au XVIIIe siècle : institutions et enjeux savants », dans Anja Bandau, Marcel Dorigny et Rebekka von Mallinckrodt (dir.), *Les mondes coloniaux à Paris au XVIIIe siècle. Circulation et enchevêtrement des savoirs* (p.31-48). Paris : Karthala, 2010, p.34.

<sup>54</sup> Alain Boulaire, *L'explorateur et l'indigène. Regards croisés*. Rennes : Editions Ouest-France, 2006, p.94.

<sup>55</sup> C'est à cette occasion que le célèbre prêtre et missionnaire espagnol Bartolomé de las Casas s'illustra dans la défense des indigènes qu'il considérait comme des égaux et des êtres doux, hospitaliers, incapables de mentir. Voir Michel Fabre, 2006, *op cit*, p.10.

<sup>56</sup> *Ibid*, p.8.

positions sur le sort des esclaves (et plus généralement des « indigènes ») et leur position dans la société. D'un côté, certains prônaient l'égalité entre les hommes (y compris avec les « sauvages »), comme le marquis de Condorcet dans ses *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* (1781), où il les appelle « Mes amis » et leur exprime son soutien :

Quoique je ne sois pas de la même couleur que vous, je vous ai toujours regardé comme mes frères. La nature vous a formés pour avoir le même esprit, la même raison, les mêmes vertus que les Blancs<sup>57</sup>.

C'est aussi l'époque où le mythe du Bon Sauvage est à son apogée :

[...] l'oisiveté et la noblesse des nègres couchés à l'ombre de leurs feuillages. La simplicité de leur habillement et de leurs mœurs, tout cela me rappeloit l'idée des premiers hommes, il me sembloit voir le monde à la naissance<sup>58</sup>.

Pourtant les Lumières, avec l'avènement du savoir scientifique et rationnel<sup>59</sup>, auraient fixé une fois pour toutes les caractéristiques de la sauvagerie<sup>60</sup> et de l'infériorité prétendue des Autres. Selon Cuvier :

La race blanche à visage ovale, à cheveux longs, à nez saillant à laquelle appartiennent les peuples policés de l'Europe, et qui nous paraît la plus belle de toutes, est aussi bien supérieure aux autres par la force du génie, le courage et l'activité<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Nicolas de Condorcet. *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*. Neuchâtel : Société Typographique, 1781, « Épître dédicatoire aux Nègres ».

<sup>58</sup> Michel ADANSON, botaniste, 1757, cité par William B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*. Paris : Gallimard, 1981, p. 111.

<sup>59</sup> Apparition de nouvelles disciplines consécutivement à la masse de connaissances à traiter provenant du Nouveau Monde : maladies tropicales, chimie, développement des sciences de la vie et de la terre...

<sup>60</sup> Valentin-Yves Mudimbe, 1988, *op cit*, p.72.

<sup>61</sup> Cuvier, 1798, cité par William B. Cohen, 1981, *op cit*, p. 141.

Ainsi, de la nouveauté à la monstruosité, le pas fut vite franchi. Les créatures inconnues dont les formes nouvelles dérangent l'ordre ancien des classifications — l'ananas, l'oiseau mouche, le toucan — en attirant l'attention des curieux, ne furent jamais considérées d'un point de vue strictement physique, mais toujours en relation aux considérations morales, qu'elles soient pratiques (relatives aux usages) ou ontologiques (leur dignité et leur degré de perfection)<sup>62</sup>.

A partir des Grandes Découvertes, « l'Homme Blanc » a donc été confronté à la problématique de l'altérité qui l'a amené à définir l'Autre, mais aussi à reconsidérer sa propre position dans l'univers. Bien sûr, cette reconsidération sera plutôt une réaffirmation de la puissance et de la légitimité européenne dans son entreprise de conquête. La société occidentale a ainsi immédiatement méprisé et rejeté tout ce qui ne lui ressemblait pas et donc lui apparaissait comme non rationnel. C'est dans cet esprit que l'on peut donc dire que la connaissance occidentale est « épistémicide ». Plutôt que d'accumuler et de s'enrichir des autres systèmes de pensée et de connaissance, elle a préféré rejeter complètement tout ce qui ne lui apparaissait pas rationnel, car, selon elle, comment des êtres aussi peu civilisés aurait pu rivaliser avec la « grandeur » européenne ? « La caractéristique fondamentale de l'épistémicide occidental est précisément de concevoir les autres rationalités non pas comme des rationalités mais comme de la matière à étudier par la seule rationalité moderne »<sup>63</sup>. On a donc nié à ces systèmes la possibilité d'exister par eux-mêmes afin de pouvoir les conserver dans un rapport d'infériorité. Cette tendance a donc permis l'hégémonie épistémologique occidentale dans la définition et l'étude des connaissances, ainsi que la mise en place de la relation pouvoir/connaissance.

---

<sup>62</sup> Thierry Hoquet, « La nouveauté du Nouveau Monde du point de vue de l'histoire naturelle », *CROMOHS*, (10), 2004, p.3.

<sup>63</sup> Gérard Chouquet, 2011, *op cit*, p.11. Voir aussi sur ce concept Boaventura de Sousa Santos. (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

### 1.1.2 L'accélération de l'expansion coloniale aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles : l'imposition de la pensée occidentale.

[... ] nul ne colonise innocemment, que nul non plus ne colonise impunément ; qu'une nation qui colonise, qu'une civilisation qui justifie la colonisation –donc la force- est déjà une civilisation malade, une civilisation moralement atteinte [...]<sup>64</sup>.

Il n'est pas nécessaire de revenir dans cette partie sur les différents arguments justifiant le colonialisme, tant il faudrait plusieurs études pour en venir à bout. Il s'agira plutôt de montrer ce que la colonisation a induit pour les populations non-occidentales et les systèmes de représentation qu'elle a créé. Ce qu'il faut garder à l'esprit c'est que les défenseurs du colonialisme ont, surtout à partir de la fin du 19<sup>e</sup> siècle, de nouveaux outils scientifiques à leur disposition pour justifier et perpétuer le projet colonial. L'anthropologie, fille du colonialisme<sup>65</sup>, va ainsi être dominée par les théories évolutionnistes et glorifier la supériorité occidentale sur les peuples autochtones.

L'existence d'une discipline particulière consacrée exclusivement à l'étude des cultures non occidentales reflétait le sentiment de supériorité victorieuse de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle et était parfaitement solidaire – et utile – à l'expansion coloniale de cette période<sup>66</sup>.

On remarque par ailleurs un changement de termes pour désigner les sociétés non-européennes : de « sauvages » elles passent à « primitives » suivant le développement de la pensée évolutionniste (chaque société évolue de la même manière de l'état de nature à la civilisation, l'objectif ultime étant le modèle de la civilisation occidentale).

<sup>64</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine, (1955), p.1010.

<sup>65</sup> On attribue cette expression à Claude Lévi Strauss.

<sup>66</sup> Jean Copans. *Anthropologie et impérialisme*. Paris : Maspero, 1975, p.42.



Toutes les discussions sur le développement, et la relation pouvoir/connaissance, doivent inclure un aspect lié au colonialisme et à sa nature<sup>67</sup>. Le colonialisme peut être défini comme impliquant le contrôle politique et territorial de la population par un État étranger, accompagné ou non d'installation permanente. Pratiqué depuis l'Antiquité, le colonialisme prend une autre dimension à partir du 19<sup>e</sup> siècle, moment où le projet colonial implique une occupation qui se veut permanente et cherche à s'instaurer dans la durée par des moyens de domination directs que certains qualifient d'impérialiste. «La colonisation devient [alors] la domination d'une population par des gens qui sont venus d'ailleurs, et non [plus] le simple transfert d'une population sur un territoire »<sup>68</sup>. Ce contrôle politique traduit les jeux de pouvoir à l'échelle globale et est associé à la domination d'autres sphères telles que l'économie et les pratiques culturelles.

D'après Mudimbe (1988), avec les structures coloniales s'est mis en place un système dichotomique avec des oppositions paradigmatiques : traditionnel vs moderne, oral vs écrit, communautés agraires et coutumières vs civilisation urbanisées et industrialisées, économies de subsistances vs économies productives. Cela a entre autres causé la destruction de royaumes agricoles et artisanaux du fait de la nouvelle division du travail dépendant des marchés internationaux. De même on peut parler de la désintégration des sociétés africaines et de l'augmentation du prolétariat urbain comme résultats du chamboulement des pratiques organisationnelles coutumières, du fait de l'instauration de nouvelles pratiques sociales et institutionnelles. Par ailleurs, la colonisation a détruit les structures traditionnelles à tout niveau car les frontières nationales ont été dessinées arbitrairement par les grandes puissances coloniales, sans aucun respect pour

---

<sup>67</sup> On ne va pas dans cette partie s'attarder sur les différents arguments politiques, économiques ou sociaux qui justifient la colonisation tant ils sont bien connus et découlent de notre argumentation dans la partie précédente.

<sup>68</sup> Jean Pierre Derriennic. « Regards d'experts ». *Regards critiques*, 5(2), 2010, p.3.



l'homogénéité culturelle ou la cohérence tribale<sup>69</sup>. L'expérience coloniale a également contribué à modifier les structures politiques et économiques des pays colonisés et les changements instaurés se retrouvent dans les mouvements d'indépendance et encore aujourd'hui. Enfin, et surtout ce qui nous intéresse ici, c'est qu'au niveau culturel et religieux, le colonialisme a diffusé de nouvelles attitudes complexes en termes de culture, valeurs spirituelles, etc., ce qui a brisé le schéma culturellement unifié et intégré sur le plan religieux de la plupart des traditions africaines<sup>70</sup>.

En outre, il est important de comprendre ce que la colonisation a induit dans les mentalités, que ce soit au niveau des colonisateurs ou des colonisés, car cela est aussi un facteur de perpétuation de la domination du Nord sur le Sud, et du sentiment d'infériorité ressenti par beaucoup de populations colonisées. Frantz Fanon a largement étudié le cas du processus d'aliénation chez les colonisés.

La force de Fanon est de montrer que le système colonial repose certes sur une domination territoriale, économique mais aussi sur une domination psychologique des colonisés. Le système colonial, fondé sur le postulat de l'inégalité des races et de la supériorité européenne, a précipité l'aliénation du colonisé, celui-ci voulant ressembler au colonisateur blanc. Il faut donc « libérer l'homme de couleur » de son aliénation et, pour ce faire, déconstruire la logique coloniale<sup>71</sup>.

Il a ainsi beaucoup inspiré les études postcoloniales de par sa volonté de déconstruction du discours contemporain sur la prétendue infériorité biologique des colonisés. Prenant le problème dans l'autre sens, Aimé Césaire, bien qu'ardent

---

<sup>69</sup> Lawrence E. Harrison, and Samuel P. Huntington. *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*. New York : Basic Books, 2000, p.xx.

<sup>70</sup> Pour plus de précisions sur cette question voir Oscar Bimwenyi Kweshi. (1981). *Discours théologique négro-Africain. Problèmes de fondements*. Paris : Présence Africaine.

<sup>71</sup> Justinne Canonne, « Frantz Fanon : contre le colonialisme ». *Sciences humaines*, 1(233), 2012, p.28.

défenseur de la décolonisation, souligne que le colonisateur lui aussi n'est pas épargné par le processus de colonisation :

[...] la colonisation, je le répète, déshumanise l'homme même le plus civilisé ; que l'action coloniale [...] fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend invariablement à modifier celui qui l'entreprend ; que le colonisateur qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête. C'est cette action, ce choc en retour de la colonisation qu'il importait de signaler<sup>72</sup>.

Mais surtout le colonialisme a permis la négation des différentes trajectoires historiques de développement des peuples colonisés. En effet, l'histoire universelle qui nous enseigne l'infériorité des peuples des pays du Sud, et de l'Afrique en particulier, a été écrite par les Européens ; ce qui explique pourquoi cette histoire reflète la position dominante de l'Europe d'alors. De plus, les travaux allant à l'encontre de la vision dominante occidentalocentrée sont quasi inexistantes et les rares qui s'y sont aventurés se sont vus contraints de publier depuis l'étranger, comme certains philosophes des Lumières par exemple, ou alors sont (volontairement ou pas) tout simplement tombés dans l'oubli (Fanon en a d'ailleurs fait les frais puisqu'il devient en France un « philosophe maudit »<sup>73</sup> et a été censuré par les autorités coloniales à plusieurs reprises). Pourtant les colonisateurs que ce soient ceux du 16<sup>e</sup> siècle ou ceux du 20<sup>e</sup> siècle savaient que ces mondes barbares avaient abrité de puissants empires (l'empire pharaonique, l'empire mongol, l'empire du Mali connu pour son or...) et avaient parfois des pratiques et une organisation sociétale proche de la leur. L'étude des pratiques et méthodes de gouvernement de ces empires à travers les récits de voyageurs, ainsi que les conteurs et dépositaires de la tradition orale ont, comme on l'a vu plus haut, révélé parfois une organisation politique, économique et

<sup>72</sup> Aimé Césaire, 1955, *op cit*, p.1111.

<sup>73</sup> Justinne Canonne, 2012, *op cit*, p.28.

culturelle extrêmement complexe : structurée et achevée dans ses mécanismes de fonctionnement, de contre-pouvoir, de gestion et de règlement des conflits, d'équilibre et de promotion du dialogue social<sup>74</sup>. Il faut donc reconnaître que l'Afrique disposait de connaissances et d'une organisation socio-politique fonctionnelle et efficace, avant même que ne lui soient « apportées les Lumières européennes », qui ont au contraire induit la destruction de ses structures traditionnelles (politique, familiale, etc.).

On peut penser qu'un tel phénomène à la fois d'appropriation et de rejet des connaissances autochtones vient du fait de l'importance de la tradition orale dans les cultures traditionnelles, en particulier en Afrique, connaissances qui n'ont donc pas été transmises de manière écrite la plupart du temps, d'où cette idée bien occidentale qu'il y aurait donc une absence de connaissance. D'ailleurs comme le rappellent Ursula Baumgardt et Jean Derive dans leur ouvrage *Littératures orales africaines: Perspectives théoriques et méthodologiques* (2008), l'oralité est souvent perçue de manière condescendante et est synonyme d'un manque. Elle serait une expression de la culture populaire peu élaborée et donc non savante. Il aurait donc fallu attendre que la colonisation apporte l'écriture au continent africain pour qu'il se développe, car l'Afrique serait restée au stade de « l'oralité » à cause de son retard sur l'échelle de l'évolution. Pourtant la tradition orale est très importante pour la cohésion sociale et culturelle d'une population :

[...] car elle est un témoignage qu'une génération transmet à la suivante, ce qui comprend non seulement ce que l'on raconte des événements du passé, mais aussi toute une littérature orale où l'imagination a sa part. Il

---

<sup>74</sup> Voir par exemple la description de l'empire Mogho qui disposait d'une « organisation avec un organigramme, un système de division des tâches et des missions de direction du pays et de contre-pouvoir avec une chambre consultative ayant des attributions politico-décisionnelles relativement remarquables ». Dans Mahamoudou Ouédraogo, *Culture et développement en Afrique*. Paris : L'Harmattan, 2000, pp.70-71.

ne faut pas envisager l'oralité comme l'absence d'écriture, ce qui serait la définir de façon négative, par un manque; en réalité, la tradition africaine de littérature orale est aussi riche en contenu et en variété que celle de n'importe quelle autre sphère culturelle qui utilise l'écriture<sup>75</sup>.

On peut donc dire que parler de la période pré-coloniale pour expliquer en partie les modèles qui vont sortir des théories économiques du développement est tout à fait pertinent, tout d'abord parce que ce sont les interactions liées à ce phénomène qui ont permis de créer des liens entre différentes parties du monde<sup>76</sup>. De plus, tenir compte du colonialisme quand on parle de développement est important compte tenu des relations de pouvoir asymétriques et des systèmes de représentation discriminants mis en place par le système colonial. Enfin, il nous apparaissait important de faire cette mise en contexte afin de garder en mémoire pour la suite, les préjugés tenaces qui vont sortir des différents discours du développement sur le prétendu besoin de modernité des peuples non-occidentaux, préjugés hérités largement des périodes précédentes<sup>77</sup>.

## 1.2 Discours et représentation : une vision biaisée du développement des pays du Sud.

Le colonialisme a permis la construction du sujet colonisé (puis plus tard du « sous-développé ») à travers, et dans, le discours d'une façon qui permet l'exercice

---

<sup>75</sup> Diasporas noires. *Focus : La littérature d'Afrique noire*. Récupéré le 12 février 2014 de <http://diasporas-noires.com/focus-la-litterature-dafrrique-noire>

<sup>76</sup> Bien sûr, avant les débuts de la colonisation des interactions existaient entre les différentes régions du monde, mais elles ne reposaient pas forcément sur un tel système de domination et de dépendance.

<sup>77</sup> Voir l'Annexe A p.181 pour quelques exemples iconographiques de la représentation de « l'Autre ».

du pouvoir sur lui<sup>78</sup>. D'après Bhabba, le discours colonial a permis la mise en relation des différences et discriminations qui informent les pratiques discursives et politiques des hiérarchisations culturelles et raciales<sup>79</sup>. Ces principes vont pour certains se retrouver dans le discours et la pratique du développement comme nous le verrons plus loin.

### 1.2.1 Les mécanismes de construction d'un discours occidental universel : la réappropriation de l'Histoire.

Pour commencer, arrêtons-nous un instant sur la définition que fait Bhabba du discours colonial tant elle traduit bien les différents aspects destructeurs et homogénéisants du colonialisme :

C'est un dispositif qui fonctionne sur la reconnaissance et le déni des différences raciales/culturelles/historiques. Il a pour première fonction stratégique la création d'un espace pour un « peuple sujet » par la production de savoirs dans les termes desquels s'exerce la surveillance [...] L'objectif du discours colonial est de construire le colonisé comme une population de types dégénérés sur la base de l'origine raciale, afin de justifier la conquête et d'établir des systèmes d'administration et d'instruction<sup>80</sup>.

Le discours colonial exclut donc d'emblée les voix des êtres considérés comme inférieurs sans aucune considération pour leurs pratiques, valeurs et croyances. D'après Escobar, la définition ci-dessus, si elle s'applique strictement à la

---

<sup>78</sup> Arturo Escobar. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p.9.

<sup>79</sup> *Ibid*, p.9.

<sup>80</sup> Homi K. Bhabba. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot, 2007, p.127.



période coloniale, n'est pas sans rappeler certains principes du discours sur le développement qui a également créé un appareil efficace de production de connaissances, et d'exercice du pouvoir, sur le « Tiers monde »<sup>81</sup>. Les pratiques discursives ont ainsi permis l'élaboration de savoirs stéréotypés qui justifiaient des formes discriminatoires et autoritaires de contrôle politique. « La population colonisée [était] alors considérée à la fois comme la cause et l'effet du système, emprisonnée dans le cercle de l'interprétation »<sup>82</sup>.

L'histoire est donc d'abord une narration (Foucault, 1969). Une narration faite depuis la perspective eurocentrée des quelques Etats les plus puissants au détriment des expériences des Etats non-occidentaux. L'Occident aurait donc « inventé » ces Autres, comme le démontre brillamment Saïd (2003) dans son fameux ouvrage *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, qui marque le début des études postcoloniales. D'après lui, « L'Orient a presque été une invention de l'Europe, depuis l'Antiquité lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires [...] »<sup>83</sup>. Cette invention aurait été vitale pour l'Occident car cela lui aurait permis de préciser et de renforcer son identité en se démarquant volontairement d'un ailleurs « qu'elle prenait comme une forme d'elle-même inférieure et refoulée »<sup>84</sup>. Il considère par ailleurs que l'institutionnalisation de l'Orientalisme en tant que discipline universitaire et dans son utilisation politique a contribué à faire persister, depuis le XIXe siècle, la façon de concevoir l'Orient « comme cet Autre à la fois menaçant, exotique, barbare, primitif et soumis »<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> Arturo Escobar, 1995, *op cit*, p.9.

<sup>82</sup> Homi K. Bhabha, 2007, *op cit*, p.145.

<sup>83</sup> Edward Saïd. *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident* (3<sup>e</sup> éd.). Paris : Editions du Seuil, 2003, p.29.

<sup>84</sup> *Ibid*, p.33.

<sup>85</sup> Lauren Haddon, *Fiche de lecture sur l'Orientalisme d'Edward Saïd*, Observatoire du Management Alternatif, Paris : HEC, 2009, p.9.



Saïd dénonce ainsi la façon essentialiste de représenter les cultures de manière caricaturale et réductrice<sup>86</sup>. L'auteur s'inspire pour soutenir sa thèse de deux grands auteurs, Gramsci et Foucault :

[...] le premier pour son analyse de l'hégémonie comme domination (culturelle) sans coercition visible, et le second pour son analyse des connivences historiques entre production de savoir et intérêts du pouvoir<sup>87</sup>.

En effet, selon Gramsci l'élite bourgeoise détient le pouvoir non seulement grâce à son pouvoir économique ou politique, mais aussi grâce à son emprise sur les représentations culturelles de la masse des travailleurs, ce qui amène ces derniers, « les dominés », à adopter naturellement la vision du monde des dominants. Il en va de même pour le développement, car lentement mais sûrement la culture occidentale s'est insinuée partout dans le monde grâce à ses agents : cinéma, biens de consommations, programmes d'aide, etc.

Par ailleurs, l'influence de Foucault que l'on retrouve chez Saïd, et dans les théories postcoloniales et poststructuralistes en Relations Internationales en général, permet une meilleure compréhension de la construction du rapport pouvoir/connaissance, point essentiel de notre étude : « [...] la remise en cause de nos pratiques et de nos savoirs ; la valorisation de la parole des dominés, et peut-être d'abord le refus des universaux [...] »<sup>88</sup>. Tout en mettant en évidence que de multiples liens existent entre le champ du pouvoir et celui du savoir, il affirme dans *Surveiller et Punir* (1975) que derrière chaque chose (concept, classification, mot) ne se trouve pas l'origine mais un enchevêtrement de constructions plurielles,

---

<sup>86</sup> Afef Benessaïh, 2010, *op cit*, p.372.

<sup>87</sup> *Ibid*, p.366.

<sup>88</sup> Jean-François Bert. *Introduction à Michel Foucault*. Paris : La Découverte, 2011, p.4.

individuelles ou collectives. C'est pourquoi, comme on l'a souligné en introduction, que :

[...] le pouvoir produit du savoir [...] que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir<sup>89</sup>.

Il a également souhaité faire de l'histoire une contre-mémoire, de faire jaillir les savoirs assujettis qui désignent aussi des savoirs disqualifiés, discrédités par la hiérarchie des connaissances<sup>90</sup>.

Il est aussi critique au sujet des démarches top-down de diffusion de la connaissance dans lesquelles les agents, considérés comme des experts, imposent leur point de vue tout en appliquant un modèle d'analyse dans lequel les acteurs sociaux les plus directement concernés vont avoir du mal à se reconnaître (dans *L'archéologie du savoir*, 1969, il applique cette analyse aux détenus de prisons et aux fous). Ainsi les sciences sociales, d'un point de vue épistémologique, ne peuvent pas être neutres et donc les discours ayant valeur de vérité ne sont que d'une vérité relative par rapport à celui qui l'énonce. Foucault rompt donc avec les « cadres classiques d'analyse pour privilégier les pratiques et le vécu des dominés et, par-là, faire apparaître des contenus historiques masqués dans des systématisations formelles. Une histoire qui s'oppose au savoir historique dit « scientifique » par la prise en compte des savoirs locaux privés de toute reconnaissance scientifique »<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Michel Foucault. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975, p.36.

<sup>90</sup> Jean-François Bert, 2011, *op cit*, p.23.

<sup>91</sup> *Ibid*, p.99-100.

Pendant très longtemps, les populations des pays non-occidentaux ont donc été perçues comme des sauvages, décadents, païens, et peu éclairés. Leur situation nécessitait de la loi et de l'ordre, un gouvernement efficace ou/et la christianisation. C'est pourquoi selon Rodney (1982) que depuis la décolonisation on a l'impression de redécouvrir des savoirs traditionnels alors qu'en fait ces savoirs n'ont jamais disparu, car ils ont été transformés et adaptés à leur époque, mais n'ont jamais été considérés comme scientifiques. En outre, la relation de l'Afrique et de l'Europe marquée par trois siècles de traite négrière puis par la colonisation, et fondée sur « la classification des races inférieures et supérieures », explique la mise à mal de l'histoire africaine. Ce besoin de classer, ainsi que la terminologie employée pour le faire, pour hiérarchiser et séparer, révèle les biais et les suppositions soit disant scientifiques du colonialisme et plus tard, de la théorie moderne du développement<sup>92</sup> (Mudimbe, 1988, p.9 ; Willis, 2005, p.19). La bataille autour de la terminologie et des différentes classifications est très importante car elle permet la construction de taxinomies (le « Tiers Monde » a ainsi été inventé sous la Guerre Froide, le 1<sup>er</sup> bloc étant l'Occident, le 2<sup>e</sup> l'URSS<sup>93</sup>, et le 3<sup>e</sup> est donc celui qui est « ignoré, exploité, méprisé »<sup>94</sup>). Mais la terminologie n'est pas la seule à permettre la classification dans une catégorie ou une autre, la représentation cartographique aussi (représentations de Mercator ou de Peter). On considère donc ces peuples comme minoritaires, inférieurs aussi bien sur le plan géographique que sur celui des connaissances.

---

<sup>92</sup> Voir Valentin-Yves Mudimbe, 1988, *op cit*, p.9 et Katie Willis. *Theories and Practice of Development*. New York: Routledge, 2005, p.19.

<sup>93</sup> Katie Willis, 2005, *op cit*, p.17.

<sup>94</sup> Alfred Sauvy, « Trois mondes, une planète », *L'Observateur*, 14 août 1952. Inventeur de l'expression « Tiers Monde », l'expression sera rapidement associée aux « pays sous-développés » alors qu'en fait pour l'auteur il ne s'agissait pas tant de définir un troisième ensemble de nations, à côté des deux blocs (capitaliste et soviétique) en guerre froide, mais plutôt de faire une référence au Tiers Etat de l'Ancien Régime, cette partie de la société qui refusait de « n'être rien », selon le pamphlet de l'abbé Sieyès. Cette notion désigne donc la revendication des tierces nations qui veulent s'inscrire dans l'Histoire. Voir Georges Balandier qui explique cela dans « On n'apporte pas la démocratie », *L'Express*, 9 octobre 2003

Pourtant on sait qu'il existait des façons de faire, des idées, des analyses pertinentes dans certaines sociétés « sous-développées » avant même la colonisation ou les premiers contacts avec l'Occident. Trak (1986) nous fait part de l'exemple d'économistes indiens qui ont largement contribué à la discipline sans que ceux-ci ne soient jamais cités par les économistes occidentaux alors que leurs œuvres étaient accessibles en anglais. On peut dès lors se demander jusqu'où va la mauvaise foi des « experts » du développement. D'après elle, il en va de même pour les sources latino-américaines, et il y aurait donc une asymétrie des échanges intellectuels. Par ailleurs, on a laissé de côté les intellectuels et les connaissances non-occidentaux alors que leur analyse vaut la peine. En effet ils intègrent l'individu dans leur analyse et se demandent « Qui sommes-nous ? » « Quelles sont les caractéristiques de la société dans laquelle nous désirons vivre ? ». Autant de questions difficilement assimilables aux théories économiques du Nord.

Le discours qui domine les négociations est celui des théoriciens occidentaux et les idées, même les plus pertinentes, qui ne s'intègrent pas dans ce discours ne peuvent trouver une audience réceptive et ouverte<sup>95</sup>.

Pour se faire entendre les intellectuels des pays colonisés, puis dits sous-développés, sont donc obligés d'utiliser les codes et le langage des techniciens occidentaux, or cela n'encourage pas le développement d'idées originales venant de pays non-occidentaux.

Les peuples non-occidentaux, s'ils veulent se faire entendre, doivent ainsi s'émanciper des discours déculturants et homogénéisants afin de contrer la « violence épistémique » de l'Occident colonial [...] ; ce qui suppose de repenser les

---

<sup>95</sup> Ayse Bugra Trak, « L'économie du développement et l'étude des sociétés silencieuses ». *Interventions Économiques*, (16), 1986, p.121.

mécanismes de production du savoir (Prakash, 1995) »<sup>96</sup>. D'après, Serge Latouche, l'occidentalisation, sous sa forme coloniale, a atteint son paroxysme à la veille de la Première Guerre mondiale, événement qui va entraîner une rupture dans le fonctionnement du système et faire apparaître les limites de la mission civilisatrice de l'Occident<sup>97</sup>. Dès lors, des revendications pour l'indépendance vont se faire entendre car « la preuve est faite que la « civilisation et le progrès » peuvent se développer sans tutelle occidentale... »<sup>98</sup>.

### 1.2.2 L'invention du « développement » et du « sous-développement » : nouveaux cadres, anciennes pratiques.

En janvier 1949, lors de son fameux discours en quatre points, le président américain Harry Truman inaugura l'ère du développement en parlant de « lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées »<sup>99</sup>. Dans le contexte des indépendances, cela signifiait que les différents accords de coopération passés entre les Etats nouvellement indépendants et leurs anciens « maîtres » seraient un moyen de perpétuer les rapports de domination établis pendant la colonisation. Ces derniers ont

---

<sup>96</sup> Centre d'études sur le droit international et la mondialisation (CÉDIM). Présentation du colloque : Des analyses « Tiers-mondistes » aux « Postcolonial Studies » - théories critiques du pouvoir et revendications politiques. Récupéré le 29 novembre 2013 de <http://juris.uqam.ca/archives-devenements/129-des-analyses-l-tiers-mondistes-r-aux-l-postcolonial-studies-r-theories-critiques-du-pouvoir-et-revendications-politiques.html>

<sup>97</sup> Serge Latouche. *L'occidentalisation du monde*. Paris : La Découverte, 2005, p.38.

<sup>98</sup> *Ibid*, p.39.

<sup>99</sup> Gilbert Rist. *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1996, p.118.



surtout pris de nouvelles formes grâce à « l'invention du développement »<sup>100</sup> et on parle désormais de programmes d'aide et d'assistance technique. « Cette dominance d'un nouveau genre », Hamadou Hampaté Bâ, l'écrivain malien, l'avait ainsi résumé dans une maxime célèbre : « La main qui reçoit est en dessous de celle qui donne »<sup>101</sup>.

Ainsi, selon Sachs, l'expression « régions sous-développées » lancé par le président Truman allait devenir un :

[...] concept charnière depuis lors jamais remis en question qui englobait l'infinie diversité des modes de vie de l'hémisphère sud dans une seule et unique catégorie : sous-développée. Du même coup et pour la première fois, sur les scènes politiques importantes, surgissait une nouvelle conception du monde selon laquelle tous les peuples de la terre doivent suivre la même voie et aspirer à un but unique : le développement<sup>102</sup>.

Dès lors, la conception du développement proposée par les dirigeants occidentaux va devenir l'idéal à atteindre.

Le développement n'étant perçu à cette époque qu'en termes de croissance économique, il a été complètement imbriqué dans une dimension économique.

Dans une perspective historique de longue durée, l'originalité de la période d'après-guerre n'est pas seulement due aux taux de croissance exceptionnels réalisés au Nord, mais aussi, le rôle idéologique joué par cette croissance. La croissance économique devient un instrument

<sup>100</sup> Voir Arturo Escobar, 1995, *op cit*, p.24.

<sup>101</sup> Françoise Dufour. *De l'idéologie coloniale à celle du développement : Une analyse du discours. Une analyse du discours France-Afrique*. Paris : l'Harmattan, 2010, p.11.

<sup>102</sup> Wolfgang Sachs, « Le développement : une idéologie en ruine », dans Wolfgang Sachs et Gustavo Esteva, *Des ruines du développement*, Montréal : Écosociété, 1996, p. 14



politique du consensus social et même de la consolidation de l'État-Nation<sup>103</sup>.

Dans la perspective de la Guerre Froide, la croissance fournissait la vision d'un développement centré sur le principe de la modernisation et de la rationalité scientifique, dont les Etats-Unis représentaient la vision la plus aboutie et donc celle à atteindre. Cela incitait ainsi les pays nouvellement indépendants à ne pas s'égarer sur la voie du communisme.

Il est par ailleurs important de souligner ici, le rôle déterminant qu'ont joué les Etats-Unis dans le façonnement de cette nouvelle vision du monde et dans l'invention du concept de développement. En effet, il faut replacer le contexte d'émergence du grand projet de développement post Seconde Guerre mondiale dans un moment historique de reconnaissance, de la part des Etats-Unis notamment, du besoin d'un nouvel « ordre des peuples et des gens »<sup>104</sup> qui s'est traduit par les indépendances. Bien sûr, ce nouvel « ordre des choses » dépendrait des normes universelles de progrès et des connaissances techniques des Etats-Unis, grand vainqueur de la guerre. Ainsi, comme on le soulignait déjà dans la partie précédente grâce à l'analyse des travaux de Foucault, « l'exercice du pouvoir est lié à l'usage des mots »<sup>105</sup> et les Etats-Unis, ainsi que les autres vainqueurs de la guerre, se montrent particulièrement efficaces pour persuader du bien-fondé de leurs intentions grâce à un jeu sémantique bien rôdé.

La relation pouvoir/connaissance va alors prendre une nouvelle ampleur et perpétuer, dans une certaine mesure, la dichotomie sauvage/civilisé,

---

<sup>103</sup> Jean-Philippe Peemans. *Le développement des peuples face à la mondialisation. Les théories du développement face aux histoires du développement « réel » dans la seconde moitié du XXe siècle.* Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia, 2002, p.43.

<sup>104</sup> *Ibid*, p.34.

<sup>105</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.125.

colonisé/colonisateur grâce à l'invention d'une nouvelle catégorie : développé/sous-développé.

La sociologie, la science politique et, en partie, l'économie se sont inspirées de l'héritage des « sciences coloniales » européennes, l'ethnologie, l'anthropologie surtout qui avaient construit le concept de société primitive, que l'école de la modernisation va redéfinir en société traditionnelle, mais avec les mêmes caractéristiques<sup>106</sup>.

Il faut ainsi noter les similitudes dans le discours sur le colonialisme et le discours sur le développement, en particulier l'aspect évolutionniste inhérent aux deux discours.

D'une part, tout comme la colonisation, le projet de développement se base sur des valeurs universelles : la « civilisation », le progrès social, le bien-être matériel et moral. Ces valeurs qui ont permis de légitimer la colonisation, vont servir de la même manière pour rallier l'opinion derrière l'entreprise du développement. En effet, on ne peut nier l'attrait exercé par les théories de la modernisation dont la logique et le succès s'enracinent dans une longue tradition leur garantissant une certaine légitimité. Ces théories<sup>107</sup> (également appelées «développementalistes ») favorisent une approche basée sur la croissance et prônent l'idée que l'industrialisation permettra le développement. Dans l'ensemble, elles soutiennent l'idée de la complexification des sociétés par le passage à différentes étapes, tant au niveau économique qu'au niveau social et culturel. Ainsi, si l'on se réfère à la définition classique du développement donnée par l'économiste français Perroux en 1961, celui-ci constitue « la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une population qui la rendent apte à faire croître cumulativement et durablement son produit réel et

<sup>106</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.45.

<sup>107</sup> En particulier celle des 5 étapes de la croissance de Walt Whitman Rostow (1963) : la société traditionnelle, les conditions préalables au décollage, le décollage, le progrès vers la maturité et l'ère de la consommation de masse.

global »<sup>108</sup>. L'école de la modernisation, nord-américaine en particulier, a de ce fait permis la construction d'une « vision optimiste de l'histoire qui à la fois justifiait le leadership américain comme un produit naturel de l'histoire d'une croissance continue, rationalisait la supériorité du mode de développement occidental dans tous les domaines, mais aussi promettait à tous les peuples du monde l'accès au progrès, à condition de suivre les chemins balisés par les pays avancés »<sup>109</sup>. On a donc fait de l'industrialisation, de l'urbanisation et de l'économie de marché les trois moteurs du développement, or ce modèle supposé être global est loin d'être culturellement neutre puisqu'il s'inscrit dans le cadre du capitalisme<sup>110</sup>.

En outre, comme la colonisation, le projet de développement implique une domination et une dépendance. Rist pense d'ailleurs qu'avec l'hégémonie américaine s'est mis en place un « nouvel impérialisme anticolonial »<sup>111</sup>. Cette expression est intéressante car elle exprime bien l'ambiguïté du projet de développement : on veut libérer, « aider les autres à s'aider soi-même », mais dans des cadres et grâce à des pratiques qui ne peuvent être qu'occidentales et mises en place par la puissance la plus importante de l'époque. L'intention était louable : « Notre but devrait d'être d'aider les peuples libres du monde à produire, par leurs propres efforts, plus de nourritures [...] afin d'alléger leurs fardeaux »<sup>112</sup>, mais pleine d'ambiguïté car si on veut aider il ne faudrait pas que cela mette en péril les intérêts des investisseurs : « Les garanties accordées à l'investisseur devront être équilibrées [...] »<sup>113</sup>. Il y a ainsi une double continuité entre la pensée du « paternalisme autoritaire » colonial et

---

<sup>108</sup> Philippe Deubel (dir). *Analyse économique et historique des sociétés contemporaines*. Paris : Pearson, 2011, p.463.

<sup>109</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.44.

<sup>110</sup> Louis Favreau, « Théories et stratégies de développement au Sud : itinéraire de 1960 à aujourd'hui ». Chaire de recherche du Canada en développement des collectivités : Université du Québec en Outaouais, 2004, p.5.

<sup>111</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.126.

<sup>112</sup> Point IV du président Truman dans Gilbert Rist, *op cit*, 1996, p.119.

<sup>113</sup> *Ibid.*

la pensée de la « modernisation dogmatique »<sup>114</sup>. En outre, on ne peut ignorer la perpétuation de la domination de la science occidentale qui va s'accroître avec le progrès vertigineux des techniques au XX<sup>e</sup> siècle, et qui va continuer de justifier des pratiques inégalitaires et discriminantes pour les populations les plus en difficultés. Par ailleurs, la dépendance prend plusieurs formes (commerciale, financière, technologique, culturelle, sociale, etc.). Elle serait inhérente au modèle capitaliste selon les théoriciens de la dépendance, puisque le centre du développement mondial, soit les grandes puissances économiques, puisent les ressources de la périphérie afin d'en tirer profit. Le monde dit « développé » est donc perçu comme responsable des difficultés d'insertion des économies périphériques aux grandes économies de marché; et le sous-développement apparaît ainsi comme une conséquence de la dépendance.

Enfin, tout comme le colonisé voulait ressembler au Blanc, le « sous-développé » va aspirer « au modèle de consommation occidentale, à la puissance magique des Blancs, au statut lié à ce mode de vie »<sup>115</sup>. Il y a donc un problème identitaire chez le « développé » comme chez le « colonisé ». Le processus d'aliénation des colonisés décrit par Frantz Fanon va ainsi se transférer sur les « sous-développés », qui vont alors chercher à plus s'occidentaliser. Le problème c'est qu'il va en résulter une perte identitaire et ces derniers vont commencer à se représenter eux-mêmes comme « pauvres » et « sous-développés ». Le triomphe des conceptions occidentales a entraîné un formidable mécanisme d'uniformisation des modes de vie et de pensée et une « *mimesis* généralisée »<sup>116</sup>. Le mode de vie occidental va ainsi se reproduire dans les pays du Sud grâce aux médias, à l'éducation, à l'habillement, etc.,

<sup>114</sup> Jean Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.45.

<sup>115</sup> Serge Latouche, 2005, *op cit*, p.44.

<sup>116</sup> *Ibid*, p.48. En italique dans l'original.

en particulier dans les anciennes colonies. De plus, même au niveau des institutions politiques, l'influence occidentale a été déterminante<sup>117</sup>.

Par désir de copier les maîtres, par nécessité de survivre, parce que la conformité aux normes est la loi, l'imitation se déchaîne sans limites, caricaturale dans les institutions et certains comportements, sinistre dans la maîtrise incontestable des techniques de contrôle des populations, de l'oppression, du maniement des armes et des pratiques policières. Ce qui était une singerie innocente devient un effet de miroir grimaçant qui nous renvoie notre vérité<sup>118</sup>.

Cependant, d'après Kothari, le « développement » ne serait pas toujours un processus néo-colonial<sup>119</sup>. En effet, même si les similitudes entre discours sur le colonialisme et discours du développement sont frappantes, il faut aussi en souligner les petites différences. D'une part, l'action du développement n'est pas présentée comme un « transfert de valeurs ni comme une démarche pédagogique »<sup>120</sup> (contrairement au colonialisme) mais plutôt comme un processus auquel chaque pays doit participer. C'est une entreprise collective et chaque pays est invité à « mettre en commun [ses] ressources technologiques dans cette opération »<sup>121</sup>. D'autre part, le développement ne se concentre pas uniquement sur des objectifs de contrôle et de pouvoir. Ainsi, contrairement au système colonial où le pouvoir se concentrait en un seul lieu (la capitale de la métropole), le développement favorise une vision englobante où le pouvoir est réparti entre différents individus et institutions tout autour du monde (gouvernements, ONG, OI, etc.)<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> Voir pour plus de précision sur le sujet : B.Badie. (1992). *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris : Fayard.

<sup>118</sup> *Ibid*, p.48-49.

<sup>119</sup> Uma Kothari, "From Colonialism to development: Reflections of former Colonial Officers". *Commonwealth & Comparative Politics*, 44(1), 2006, p.134.

<sup>120</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.126.

<sup>121</sup> *Ibid*, p.119.

<sup>122</sup> Uma Kothari, 2006, *op cit*, p.134.



On peut donc conclure, malgré ces dernières nuances que, l'invention de nouveaux concepts et catégories avec l'ère du développement a contribué à maintenir les peuples non-occidentaux dans un état de retard et d'infériorité. Le président Truman n'a fait que substituer de nouveaux mots sur ce qui existait déjà. De « sauvages et primitives », les populations non-occidentales sont donc devenues « colonisées », puis « pauvres » et « sous-développées ». Il faut donc souligner l'aspect performatif du discours de Truman, parce que « *le pouvoir ne consiste pas nécessairement à transformer la réalité, mais à la problématiser différemment, à en proposer une nouvelle représentation pour provoquer l'illusion du changement* »<sup>123</sup>. Le discours du développement comprend donc plusieurs présupposés : l'évolutionnisme social (l'Occident est le modèle par excellence à atteindre), l'individualisme, et l'économisme<sup>124</sup>. La nouvelle dichotomie « développé/sous-développé », même si elle condamne radicalement le système colonial, n'est pourtant pas très éloignée de la vision et des pratiques de ce dernier. L'invention du développement a donc permis la mise en place d'une formidable machine de séduction qui, en se posant en modèle universel, se présente comme accessible à tous<sup>125</sup>.

## CONCLUSION CHAPITRE I

Dans ce chapitre nous nous sommes efforcés de comprendre comment a été construit et instruit le développement pour ainsi mieux appréhender les critiques qui lui sont adressées et déconstruire le concept. A cet effet, nous nous sommes intéressés d'une part à la période qui a précédé le projet de développement post-Seconde Guerre

<sup>123</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.129-130. En italique dans l'original.

<sup>124</sup> Claire Peacock, *Postcolonialism and Development A critical analysis of "The European Consensus on Development"*. Travail dirigé: Lund University, "s.d", p.8.

<sup>125</sup> Serge Latouche, *op cit*, 1983, *op cit*, p.81.

mondiale, afin de montrer que la façon de concevoir les populations dites « sous-développées » est le fruit d'une longue tradition épistémologique hégémonique que l'on peut faire remonter jusqu'aux temps des premiers explorateurs. D'autre part, nous avons montré comment le projet de développement post Seconde Guerre mondiale, s'il a mis en place de « nouvelles pratiques et concepts », ne peut se départir de son héritage colonial.

Ce sont les théories socio-politiques de la modernisation qui de la manière la plus visible vont combiner l'héritage de l'anthropologie coloniale avec les concepts de l'analyse fonctionnaliste des années trente, et une sorte de relecture néo-wébérienne de l'histoire occidentale pour produire une théorie générale de passage du traditionnel au moderne, présenté comme le passage du « sous-développement » au développement<sup>126</sup>.

L'idéologie coloniale a trouvé son expression dans des pratiques politiques, militaires, sociales et discursives qui avaient pour noms la « pénétration » des territoires et des mentalités, leur « pacification » et la « civilisation » des *peuples sauvages, attardés, arriérés* par les *nations civilisées, avancées*. D'une autre façon, l'idéologie du développement s'inscrit dans des marqueurs discursifs, notamment dans des paradigmes désignationnels qui fonctionnent comme des mots d'ordre, des assignations à occuper des places : *développés, sous-développés, en voie de développement, pays les moins avancés*...La dominance s'est recomposée au gré des événements historiques sans pour autant que l'ordre en soit bouleversé<sup>127</sup>.

Dans le cas du développement, les discours dominants hérités des périodes précédentes, ont donc largement défini la façon que nous avons de nous représenter les pays du Sud, mais ils ont aussi redéfini la façon dont les populations de ces pays se perçoivent elles-mêmes. Envisager le développement comme un discours construit historiquement permet ainsi de comprendre pourquoi ces populations ont commencé

<sup>126</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.45.

<sup>127</sup> Françoise Dufour, 2010, *op cit*, p.13. Termes en italique dans l'original.

à se définir elles-mêmes comme sous-développées. Leur volonté de sortir de ce sous-développement s'est notamment traduit par leur soumission à des interventions extérieures<sup>128</sup>. De telles pratiques et interprétations biaisées ont donc entraîné la perte de l'autonomie au niveau local<sup>129</sup>, de même que la disparition progressive des façons de faire et de penser indigènes.

---

<sup>128</sup> Arturo Escobar, 1995, *op cit*, p.6.

<sup>129</sup> George N. Curry, Moving Beyond Postdevelopment: Facilitating Indigenous Alternatives for "Development". *Economic Geography*, 79(4), 2003, p.408.

## CHAPITRE II

### LES TENTATIVES DE REMISE EN CAUSE DU PARADIGME EUROCENTRIQUE : UN APPEL RESTÉ SANS RÉPONSES CONCRÈTES

Après avoir étudié l'héritage épistémologique de l'hégémonie culturelle occidentale afin de mieux comprendre comment a été construit le concept de développement dans le chapitre précédent, nous nous proposons dans celui-ci d'analyser la volonté de remise en cause de ce paradigme eurocentrique. Ainsi, nous allons voir que dès les années 1950-1960, des voix dissidentes se sont élevées au Sud comme au Nord contre les prétentions du paradigme développementiste. Ces dernières, comme nous allons le voir dans ce chapitre et les suivants, remettent particulièrement en cause les présomptions de la culture occidentale en tant que modèle unique et cherchent de ce fait à mettre en avant les spécificités de chaque contexte de développement et de chaque culture, afin de montrer qu'il existe d'autres voies de développement que celles définies par le Nord.

Le fil conducteur de ce chapitre sera de montrer, que malgré la présence de ces voix dissidentes, la culture n'a jamais vraiment été intégrée au discours dominant du développement même si ce dernier a tenté de provoquer l'illusion du changement en ajoutant de nouveaux qualificatifs à son discours. C'est ce que Latouche dénonce comme le « développement à particules », signifiant par-là que malgré l'apparente promotion d'un développement à visage plus humain prônée par les OI de développement, le discours dominant ne change pas dans ses fondements principaux (économisme, gestion axée sur les résultats, priorité aux intérêts de l'agenda

international, etc.). La culture prônée dans ce discours est donc imbriquée dans une perspective économiste qui exige la croissance, comme nous allons le voir par la suite.

Nous ne prétendons pas ici faire le tour complet des travers des théories et stratégies développementistes ni de toutes les critiques, mais nous souhaitons en donner une vue d'ensemble afin de comprendre comment malgré les critiques et autres tentatives de remise en question, la perspective dominante ne faiblit pas, perpétuant ainsi le modèle de « bonne société » à l'occidentale (libéralisme, démocratie, libre-échange, urbanisation, etc.).

## 2.1 La volonté de rejet du tout-économique : critiques et réalités.

La notion de développement occupe le centre d'une constellation sémantique incroyablement puissante<sup>130</sup>. Cela va permettre sa large acceptation, ainsi que la mise en place de mécanismes destinés à discréditer et à exclure les voix du Sud du débat sur le développement. En effet, les promoteurs du concept de développement, en le réduisant à la simple croissance économique, ont négligé les réalités sociales, politico-économiques et historiques des sociétés dites « sous-développées ». Ainsi malgré le sens positif que l'on veut donner au concept de développement, il rappelle sans cesse à ces sociétés ce qu'elles ne sont pas. Elles sont supposées être en retard, arriérées, vivant dans une condition indigne. Afin d'améliorer leurs niveaux de vie, il semble qu'elles n'aient pas d'autre choix que de dépendre des rêves et des expériences des autres.

---

<sup>130</sup> Wolfgang Sachs. *The Development Dictionary*. London : Zed Books et W.Sachs, 1992, p.8.



2.1.1 La montée en puissance de voix dissidentes contre le paradigme dominant de développement (1950-1970) : des tentatives intéressantes mais qui resteront infructueuses.

Entre 1945 et 1975 le vaste mouvement de décolonisation qui crée des Etats nouvellement indépendants va bouleverser les relations internationales : le « Tiers-Monde » est né. Plusieurs défis se posent alors pour ces pays : comment bâtir des Etats viables et solides alors que les colonisateurs avaient imposé leurs propres vus (partage des frontières, destruction des structures traditionnelles, etc.) ; comment assurer le développement économique et social ; mais surtout comment faire pour se faire entendre sur une scène internationale divisée entre deux blocs (USA/URSS), en particulier dans le contexte du développement ?

Le grand projet de développement, tel qu'on le conçoit après la Seconde Guerre mondiale, avait d'ores et déjà tout planifié pour ces pays nouvellement indépendants : d'abord accentuer les efforts sur la croissance, et le reste suivrait forcément (amélioration des conditions sociales, démocratie, etc.). En parallèle, les années 1950-1960 ont vu la mise en place de la formidable machine onusienne avec le développement de ses institutions spécialisées. En effet, vu que le paradigme développementiste exige la transformation radicale des sociétés, il était nécessaire de créer des agences et autres administrations responsables de chaque secteur de la vie : « pour compter, organiser, intervenir inconsidérément et sacrifier le tout au nom du concept de « sous-développement »<sup>131</sup>. Ce processus qui se met en place à partir du Nord (la plupart des institutions onusiennes ont leur siège au Nord, discours et pratiques produits au Nord, etc.) n'a bien sûr fait que très peu de place aux voix dissidentes du Sud. L'un des premiers documents de l'Organisation des Nations

---

<sup>131</sup> Wolfgang Sachs, « L'archéologie du concept de développement ». *Intercultures*, 23(4), 1990, p.6.

Unies (ONU) sur la notion de développement (*Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries*, 1951) illustre bien la perspective eurocentrée et évolutionniste que l'on veut donner au « développement » quand il affirmait :

[...] le progrès économique rapide est impossible sans des ajustements douloureux ; les anciennes philosophies de vie doivent être éradiquées ; les institutions traditionnelles doivent être désintégrées ; [...] les collectivités qui ne seront pas prêtes à payer le prix du progrès, seront laissées pour compte [...] <sup>132</sup>.

Sur le plan international la première manifestation visible du « ras-le-bol » des pays dits « sous-développés » est la conférence de Bandoeng (18-24 avril 1955). Cette conférence dont le but était de mettre en place une politique commune pour le développement avec les pays africains et asiatiques, représenta le début du mouvement des « non-alignés » et des revendications du « Tiers-monde » dans l'arène des organisations internationales. Même si cette conférence marqua la prise de parole et la contestation des pays dits « sous-développés » nouvellement formés, il faut en nuancer les apports. En effet, si l'on se réfère au compte rendu de la conférence<sup>133</sup>, il est clair que le développement est indispensable et qu'il devra se faire dans une perspective d'intégration à l'arène économique mondiale. Ainsi, les chefs d'Etat de ces nouveaux pays ont progressivement accepté l'idée du développement imposée par le Nord et ont largement contribué à sa diffusion et à son acceptation dans le Sud. On peut d'ailleurs citer Nehru qui déclarait en 1949 :

Ce n'est pas une question de théorie. Qu'il s'agisse du communisme, du socialisme, ou du capitalisme, ce sera la méthode la plus efficace pour

<sup>132</sup> Cité par Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.49.

<sup>133</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, pp.138-140.

effectuer les changements nécessaires et de donner satisfaction aux masses [...] <sup>134</sup>.

Si la vision dominante de la notion de développement a d'emblée séduit une grande partie de l'opinion publique, et plus particulièrement les chefs d'Etats et les élites des nations dites « sous-développées » qui vont contribuer à promouvoir et reproduire le modèle, dès les années 1960, les critiques vont se faire plus virulentes à l'égard du projet développementiste.

Sur le plan des voix dissidentes de cette période, on peut citer les prises de position des économistes Perroux et Seers. D'après Rist, Perroux (1961, 1964) a été l'un des premiers à condamner les tentatives de poursuivre la colonisation malgré les indépendances, à cause de la domination des grandes puissances qui imposent leur loi aux autres. En tant qu'économiste, il est évidemment en faveur de la croissance, entendue comme le plein emploi de tout être humain et des ressources matérielles présentes et potentielles, mais seulement à la condition que cela se fasse de manière harmonieuse et mène au développement « *de tout l'homme en chaque homme* » <sup>135</sup>. Seers montre quant à lui dans un article qui deviendra célèbre (« *The Limitations of the Special Case* », 1963), que :

[...] *l'économie dominante, enseignée dans les universités, s'est construite à partir de phénomènes observés dans les pays aujourd'hui « développés » [...] et qu'elle est par conséquent inapplicable au cas général, qui est celui des pays « sous-développés »* <sup>136</sup>.

Il explique ainsi qu'au vu des différences fondamentales qui séparent les pays industrialisés des autres dans presque tous les domaines (structure d'épargne, capacité

<sup>134</sup> Wolfgang Sachs, 1990, *op cit*, p.5.

<sup>135</sup> Gilbert Rist. 1996, *op cit*, p.172.

<sup>136</sup> Cité par *Ibid*, p.175. En italique dans l'original.

d'investissement, finances publiques, capacité de production, etc.), il est impossible de croire que chaque pays va se comporter de la même manière. En outre, il souligne qu'il est :

[...] impossible de comprendre ce qui se passe dans ces pays [« sous-développés »] si l'on ne les replace pas dans le contexte général de l'économie mondiale – commerciale et financière – qui exerce sur eux une influence beaucoup plus grande que ce n'est le cas pour les pays industriels<sup>137</sup>.

Les critiques de Seers et de Perroux mettaient ainsi en valeur les limites des prétentions universelles de la science occidentale et la nécessité de prendre en compte les « problèmes spécifiques que pose l'entrée des sociétés dites « traditionnelles » dans un système international régi par de tout autres règles »<sup>138</sup>. Ces critiques qui remettent en cause le paradigme dominant n'auront cependant que très peu d'écho dans les milieux concernés.

En outre, on ne peut évoquer les critiques du modèle eurocentrique sans mentionner l'école de la dépendance, qui a été particulièrement prolifique et a eu une grande visibilité surtout dans les années 1960-1970. Parties des réflexions d'intellectuels sud-américains comme Prebisch<sup>139</sup> ou Cardoso, et largement inspirées des thèses marxistes, les théories de la dépendance postulent ainsi que « le « sous-développement » n'est pas causé par l'échec des économies des différents Etats individuels mais qu'il est plutôt la conséquence d'un système économique mondial interdépendant. L'exploitation des pays de la périphérie n'est pas l'unique facteur qui profite aux pays développés du centre, le capitalisme industriel pousse les pays non-

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.176.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> Président de la Commission Économique de l'ONU pour l'Amérique latine (CEPAL) de 1948-1962. Thèses de l'échange inégal qui seront reprises en Afrique notamment par Samir Amin (1970).

industrialisés à demeurer dans une position subordonnée de dépendance »<sup>140</sup>. Le « sous-développement » est donc plutôt conçu par cette école comme une situation résultant d'un processus historique, caractérisé par l'exploitation du Sud par le Nord, de la périphérie par le centre. La dépendance des périphéries vis-à-vis des centres industrialisés serait ainsi d'ordre commercial, technique, financier, etc. Au niveau culturel puisque c'est ce qui nous intéresse dans ce mémoire, cette école dénonce en particulier l'impérialisme culturel américain qui affaiblirait la conscience individuelle d'un pays et son identité nationale<sup>141</sup>. Le problème de cette théorie c'est qu'elle ne remet pas en question le culte de la croissance appuyée par une industrialisation rapide, et elle va être à son tour vivement critiquée<sup>142</sup>.

Du côté des intellectuels africains qui se sont très tôt exprimés contre les dérives culturelles du modèle développementiste, on trouve parmi les plus connus Sedar Senghor, Ki-Zerbo ou encore Anta Diop partisans d'un certain afrocentrisme<sup>143</sup> et d'une approche postcoloniale. Ces personnalités ont ainsi soulevé la nécessité de reconsidérer les trajectoires historiques des pays d'Afrique (détruite par la colonisation) et de leurs pratiques culturelles et sociales, afin de les inclure dans l'idéologie et les stratégies du développement. On va même assister à des expériences originales qui veulent se distancier de l'ordre mondial préétabli comme avec la Tanzanie. Constamment préoccupé par l'affirmation de son indépendance politique et économique, le président Julius Nyerere, va ainsi tenter de mettre en place un

---

<sup>140</sup> Fernando Henrique Cardoso and Enzo Faletto. *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1979 (1971), p.22.

<sup>141</sup> Nancy Morris and Philip R.Schlesinger, « Des théories de la dépendance aux théories de la résistance ». HERMÈS 28, 2000, p.20.

<sup>142</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.89.

<sup>143</sup> Même si le terme n'apparaît officiellement que dans les années 1980, cette tendance est bien plus ancienne, voir pour plus de précisions François Xavier Fauvelle-Aymar « Naissance d'une nation noire. Multimédia, mondialisation et nouvelles solidarités ». *L'Homme*, (161), 2002, pp.75-90. Récupéré le 15 décembre 2013 de <http://lhomme.revues.org/140?file=1>



socialisme africain<sup>144</sup> avec la Déclaration d'Arusha en 1967. Basée sur les principes de la *self-reliance* (inspirée des travaux de l'école de la dépendance), c'est-à-dire la nécessité de redéfinir les priorités économiques en fonction des priorités de la population tout en refusant de compter sur l'aide extérieure et l'imitation de modèles importés, la Déclaration stipulait entre autres que l'aide étrangère mettait l'indépendance du pays en danger. Sans toutefois prôner l'autarcie complète (si investissements étrangers il y a, ils doivent stimuler les efforts de la population), il s'agissait également de redonner confiance à la population dans sa capacité de travail et la prise en main de son propre développement. Il faut insister sur l'aspect original et courageux d'une telle démarche dans un contexte dominé par les théories libérales, même si cette Déclaration n'a pas eu les effets escomptés. En effet, bien que les « experts » du développement la considéraient comme « le laboratoire d'une formule originale qu'il convenait de soutenir généreusement »<sup>145</sup>, le pays est devenu, pour un ensemble de raisons complexes, de plus en plus dépendant de l'aide internationale qu'il voulait pourtant limiter (financé à 60% par l'aide internationale en 1977) entraînant ainsi une « nouvelle forme de domination par le don »<sup>146</sup>.

Les années 1960-1970 ont ainsi vu une montée en puissance des revendications du « Tiers Monde », de sa prise de parole sur la scène internationale et parfois même de ses victoires contre la domination occidentale (comme dans le cas de la guerre du Vietnam [1955-1975] par exemple où la grande puissance américaine a été défaite par des combattants moins nombreux et moins bien équipés qu'elle). Cela a débouché sur la tentative de mettre en place un Nouvel Ordre Économique International (NOEI) qui va se concrétiser avec la *Déclaration concernant l'instauration d'un nouvel ordre économique international* en 1974<sup>147</sup>. Cependant ce

<sup>144</sup> Voir « Marx Africanized » dans Valentin-Yves Mudimbe, 1988, *op cit*, p.92, pour plus d'information sur cette tendance.

<sup>145</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.219.

<sup>146</sup> *Ibid*, p.219.

<sup>147</sup> *Ibid*, p.235.

NOEI restera au stade de projet et n'a pas fondamentalement remis en cause l'ordre mondial établi. Au contraire, il s'est contenté de réaffirmer la nécessité de la croissance économique, l'expansion du commerce international et l'augmentation de l'aide internationale<sup>148</sup>.

Cette période constitue ainsi le moment d'une grande réflexion sur les signes d'échecs constatés des théories et stratégies de développement. On remarque en particulier les contributions de ce qu'on a appelé « l'école scandinave » et ses réflexions sur un « autre développement qui ne se voudrait plus construit à partir de lois et de principes supposés universels et meilleurs que d'autres (prétendument inférieurs)<sup>149</sup>. C'est également le moment où la question des femmes dans le développement va commencer à être mise en avant et les courants critiques féministes vont ainsi tenter de valoriser les femmes en tant qu'acteur qui compte, mais qui sont dévalorisées par la perpétuation de relations patriarcales et capitalistes. En outre, les questions environnementales vont elles aussi prendre de plus en plus de place dans le débat comme en témoigne notamment le mouvement de l'écodéveloppement qui se veut le :

[...] synonyme d'un développement socio-économique endogène, reposant sur des forces vives et organisées de la société, conscientes de la dimension écologique et recherchant une symbiose entre l'homme et la nature<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> On peut en dire de même de la tentative d'instauration d'un Nouvel Ordre Mondial de l'Information et de la Communication (NOMIC) qui occupa l'UNESCO de 1974 à 1984 sans grands résultats. Destiné à laisser la place aux autres systèmes de connaissances, l'idée d'un tel projet est née à la suite du rapport MacBride publié en 1980 (*Voix multiples, un seul monde*), qui mettait en évidence un déséquilibre dans les flux d'information, leur accès et leur contrôle. En effet, l'hégémonie occidentale dans ce domaine, des Etats-Unis et de la Grande-Bretagne en particulier, ne permettait pas aux pays du Sud de pouvoir participer à la diffusion de l'information comme ils le souhaitaient. Malheureusement le NOMIC n'a pas pour autant ébranlé le discours dominant.

<sup>149</sup> Jean- Philippe Peemans, 2002, *op cit*, pp.109-112.

<sup>150</sup> Ignacy Sachs, « Écodéveloppement, une approche de planification ». *Économie rurale*, (124), 1978, p.16.

Les OI vont d'ailleurs s'empresse de s'approprier la rhétorique critique sur les questions de genre, d'environnement et de culture, sans pour autant toutefois proposer une véritable transformation du modèle dominant occidental-centré et technico-scientifique<sup>151</sup>.

Parallèlement à « l'effervescence tiers-mondiste »<sup>152</sup> de cette période, il faut noter l'apparition dans le champ du développement d'un nouveau concept qui se voulait plus en adéquation avec les aspirations réelles des populations dites « sous-développées » : les « besoins fondamentaux ». Lancée par Robert McNamara en 1972<sup>153</sup>, l'expression avait un but bien précis : inciter les gouvernements du Sud à se préoccuper « davantage des besoins humains plus essentiels, c'est-à-dire à améliorer la nutrition, le logement, la santé, l'éducation et l'emploi de leurs populations »<sup>154</sup>. Ce changement d'orientation dans la politique de la Banque Mondiale est dans un premier temps resté inaperçu, toute l'attention étant tournée vers le NOEI. Mais derrière son discours plus humaniste, cette approche présentait surtout l'avantage de légitimer, par la prétendue solidarité avec les plus pauvres, l'intervention et parfois même l'ingérence des pays industrialisés dans les pays du Sud.

La notion de « besoins fondamentaux » va connaître une grande popularité à partir de 1975 avec le rapport Hammaraskjold, *Que faire*. Ce document manifeste la volonté pour un « autre développement » avec des thèmes précurseurs tels que les besoins humains, l'autonomie et le développement endogène, l'identité culturelle, l'environnement. Il proposait notamment une définition de cet « autre développement », offrant une conceptualisation de l'autonomie et de la *self-reliance*,

---

<sup>151</sup> Voir l'annexe B en fin du mémoire pour un aperçu de textes et réunions clés émanant d'organisation internationales ou gouvernementales sur la dimension culturelle du développement, p.188.

<sup>152</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.264.

<sup>153</sup> Discours devant le Conseil des gouverneurs de la Banque Mondiale.

<sup>154</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.266.

et proposant une vision plus complexe des besoins fondamentaux que celle préconisée par la Banque Mondiale. En effet, cette nouvelle conception du courant de l'autre développement «inclu[t] des aspects éthiques et qualitatifs» tels que le « respect de l'héritage et de l'identité culturels, le droit à la dignité et à l'autonomie, le droit à un milieu de vie décent »<sup>155</sup>. Le rapport incluait donc des aspects originaux car d'une part, il déclare qu'il n'y a « pas de formule universelle au développement »<sup>156</sup> et envisage une diversité de voies de développement conformément à la « spécificité des situations culturelles ou naturelles ». D'autre part, il considérait notamment le « développement » comme un phénomène global qui concerne aussi bien les pays du Sud que les nations industrialisées. Il proposait donc une remise en cause des fondements théoriques du système international (existence d'intérêts mutuels, égalité souveraine des Etats, caractère « naturel » des « lois » économiques, etc.<sup>157</sup>). Néanmoins, cette approche était loin de proposer un changement radical et était plutôt :

[...] parfaitement cohérente avec l'économie dominante [...] car l'une comme l'autre présupposent que l'histoire humaine est déterminée par la lutte contre la rareté au nom de besoins considérés comme insatiables. Dans une telle perspective seule la croissance [...] de la production peut conduire au bonheur<sup>158</sup>.

Malgré leur volonté affichée d'indépendance et les tentatives pour modifier l'ordre mondial établi afin d'avoir plus de voix sur la scène internationale, les pays du Sud n'ont pas réussi à remettre en question l'idéologie développementiste. Malgré des progrès apparents de la part des OI de développement avec l'apparition de nouveaux thèmes comme les « besoins fondamentaux », le développement endogène,

<sup>155</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.111.

<sup>156</sup> Fondation Dag Hammarskjöld. *Le Rapport Dag Hammarskjöld 1975 sur le développement et la coopération internationale. Que Faire ?* 1975, p.7. Récupéré le 16 avril 2013 de [http://www.dhf.uu.se/pdfiler/75\\_que\\_fair.pdf](http://www.dhf.uu.se/pdfiler/75_que_fair.pdf)

<sup>157</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.256.

<sup>158</sup> *Ibid*, pp.275-276.

ou encore la place des femmes dans le développement, l'essence même du paradigme développementiste reste inchangée. Les changements souhaités se heurtent donc toujours à l'intransigeance des pays industrialisés qui, s'ils semblent parfois enclins à infléchir le paradigme dominant pour répondre à certaines sollicitations du Tiers Monde, ne le modifient jamais vraiment en profondeur.

La situation de ces pays, déjà considérés comme « en retard », va être rendu encore plus difficile par la « détérioration des termes de l'échange » et la compétition importante pour exporter leurs biens sur les marchés mondiaux (en particulier dans les pays du Nord disposant d'importantes barrières douanières)<sup>159</sup>. En outre, avec la baisse du prix des matières premières et l'augmentation de celui des produits manufacturés, les échanges devenaient de plus en plus inégaux<sup>160</sup> et les pays dits « sous-développés » dépendaient de plus en plus de l'aide extérieure. Cette priorité donnée au marché, allant de pair avec la négation des pratiques culturelles et sociales, a entretenu la dégradation des conditions politiques, économiques et sociales des pays dits « sous-développés ».

2.1.2 Le « *cultural turn* » dans le discours sur le développement et la mise en place des Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) : l'illusion du changement (1980-1990).

---

<sup>159</sup> Jean de Broglie, « Une décennie incertaine, 1960-1970 », *Politique étrangère*, (5-6), 1966, p.416. En 1956, la dette extérieure des pays « sous-développés » est de 10 milliards d'USD. En 1964, elle était passée à 33 milliards d'USD.

<sup>160</sup> La CNUCED fut créé en 1964 pour résoudre ce problème particulier.



Les années 1980 se caractérisent par une « grande dépression »<sup>161</sup> qui va toucher les pays de l'Organisation de Coopération et de Développement Économiques (OCDE), et frapper encore plus durement certains pays dits « en développement » en particulier en Afrique et en Amérique Latine<sup>162</sup>. Dans de nombreux pays, industrialisés, ou non, les taux de croissance économique devenaient négatifs, et certains pays d'Afrique et d'Amérique Latine ont vu leur revenu par habitant diminuer durant cette période que l'on qualifie parfois de « décennie perdue » du développement<sup>163</sup>. Héritée des chocs de la décennie précédente (fin du système monétaire de Bretton Woods, chocs pétroliers de 1973 et 1979), cette période va durablement ébranler la stabilité du système international. Le début de la décennie 1980 va donc cristalliser les dérives de la décennie précédente qui pourraient se résumer brièvement ainsi :

[...] on prête n'importe quoi à n'importe qui (pour faire n'importe quoi) et, comme les pays industrialisés s'accommodaient fort bien de l'inflation pour diminuer le coût réel des produits pétroliers, celle-ci entraîna une telle hausse des taux d'intérêt que les emprunteurs [les pays du Sud] se trouvèrent en cessation de paiements<sup>164</sup>.

Face à la crise de l'endettement, la réponse des institutions financières internationales, Fond Monétaire International (FMI) et Banque Mondiale, sera l'introduction des « Programmes d'Ajustement Structurel » (PAS) assortis de conditionnalités. Dans les faits cela se traduit par l'austérité fiscale et monétaire, l'élimination des subventions gouvernementales, une taxation réduite, la

<sup>161</sup> Louis Emmerij (dir.). *Les politiques de développement et la crise des années 80*. Paris : OCDE, 1987, p.7.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Ibid.*, p.74. En Argentine par exemple l'indice du PIB par habitant est passé de 134 en 1970, à 121 en 1985.

<sup>164</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.280. La crise de l'endettement débuta en 1982 quand le Mexique décréta un moratoire sur le remboursement de sa dette extérieure ce qui provoqua une brusque perte de confiance dans la solvabilité de nombreux pays du Sud très endettés. Les grandes banques internationales ont alors décidé d'arrêter le renouvellement des crédits à court terme.

privatisation, le libre-échange (mythe car en réalité les pays du Nord maintiennent des barrières douanières discriminantes pour le Sud), les Investissements Directs à l'Étranger (IDE)<sup>165</sup>. Là encore on retrouve plus ou moins le même leitmotiv que par le passé : relancer la croissance à tout prix. Les objectifs généraux de ces politiques étaient donc « d'aider » les pays pauvres à rester viables financièrement (restaurer et maintenir les paiements), tout en changeant leur structure économique et en favorisant le retour des capitaux étrangers afin de favoriser une croissance soutenue<sup>166</sup>. Mais pour créer ce climat propice à l'investissement, les pays du Sud ont été obligés de consacrer moins d'argent aux enjeux sociaux. Comme nous le verrons plus loin, les conséquences négatives des PAS sont nombreuses, et même si certains pays, tels que le Brésil ou l'Inde, semblent être moins pauvres aujourd'hui (si l'on se base sur certains indicateurs économiques comme le PIB par exemple), ce n'est pas pour autant qu'ils sont durablement sortis de la pauvreté au vu des inégalités de richesses qui ne cessent de croître à l'intérieur de ces pays (et au niveau mondial).

La dette est ainsi devenue « un instrument privilégié pour imposer aux pays du Sud de nouveaux rapports de force dans l'arène internationale »<sup>167</sup> car elle a permis un coup de force décisif des acteurs dominants du système international privant du même coup les pays dits « sous-développés » de toute possibilité de choisir leur propre voie de développement. Pourtant, parallèlement à la promotion des PAS, certaines OI de développement continuent de produire des corpus de documents sur les dimensions socio-culturelles du développement<sup>168</sup>. Cela révèle la position ambiguë de ces organisations qui tentent ainsi de perpétuer le modèle

<sup>165</sup> Cheryl McEwan. *Postcolonialism and development*. London: Routledge, 2009, p.99. Pour plus d'informations sur les préceptes libéraux qui sous-tendent le consensus de Washington, voir les "10 commandements" du consensus par John Williamson (1990, 2000).

<sup>166</sup> Joslin Lendell-Mills. *Helping the Poor: The IMF's New Facilities for Structural Adjustment*. Washington: Fond Monétaire International, 1988, p.2.

<sup>167</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.139.

<sup>168</sup> Voir l'annexe B à la fin du mémoire pour un aperçu de textes et réunions clés émanant d'organisations internationales ou gouvernementales sur la dimension culturelle du développement, p.188.

développementiste et de le renforcer en y ajoutant des qualificatifs plus humains, qui donnent un caractère moins économiste à la notion de développement. En réalité, ce dernier est toujours synonyme de croissance et certains critiques comme Partant appellent ainsi dès 1982 à la « fin du développement »<sup>169</sup>.

L'invention du concept de « développement durable » est de ce fait un bel exemple de cette tendance à camoufler les aspects techniques et économiques du développement sous une appellation différente censée provoquer un consensus (dans le cas de l'écologie il est ainsi facile de rallier l'opinion à l'idée de préserver l'environnement). En 1983, l'Assemblée générale des Nations unies décida de créer une Commission mondiale sur l'environnement et le développement, s'inspirant de ce fait de la nouvelle mode de l'écologie. Cette Commission, après de nombreuses réunions et rencontres avec des personnalités politiques et des militants écologistes, a produit le fameux rapport Bruntland *Notre avenir à tous*. Publié en 1988, il définissait le développement durable comme la capacité de « répondre aux besoins du présent sans compromettre la possibilité pour les générations à venir de satisfaire les leurs »<sup>170</sup>. Beau discours certes mais qui, si on lit entre les lignes est plein de contradictions. La principale contradiction de ce rapport est que, s'il reconnaît que « l'interaction entre économie et écologie peut être destructrice », il propose néanmoins « d'ouvrir la voie à une nouvelle ère de croissance économique »<sup>171</sup>. Mais la nouvelle « ère » annoncée sera semblable à la précédente puisqu'elle repose sur le même postulat de base : la croissance. Par ailleurs la Commission se borne à donner quelques recommandations et à formuler des souhaits généraux, et ne propose pas de mécanismes et d'outils concrets pour résoudre les problèmes qu'elle adresse.

<sup>169</sup> Titre l'ouvrage de François Partant (1997), 1<sup>ère</sup> édition parue en 1982.

<sup>170</sup> Commission mondiale sur l'environnement et le développement de l'Organisation des Nations unies. *Notre avenir à tous*, 1988, Introduction.

<sup>171</sup> *Ibid.*

Si les années 1980 sont ainsi marquées par les politiques strictes et « *market oriented* » des PAS, elles représentent parallèlement le moment où des aspects plus qualitatifs, comme la culture ou l'écologie, vont ainsi être progressivement intégrés aux discours dominants.

Les années quatre-vingt et le recours culturel face au développement déclinant rappellent l'impuissance des métropoles coloniales qui, durant les luttes de libération, n'avaient à offrir en guise de réponse à une revendication d'identité qu'une promesse d'un meilleur niveau de vie<sup>172</sup>.

S'inspirant des réflexions de certains courants critiques, tous les organismes concernés par le développement (ONG, OI, etc.) vont accorder une importance croissante aux questions socio-culturelles. Il n'y a d'ailleurs qu'à regarder la bibliographie sélective et annotée, compilée par Kellerman (1992) de 434 résumés de textes, couvrant la période de 1985 à 1990 et faisant état de presque toutes les susceptibilités et sensibilités touchant la dimension culturelle du développement. La promotion de la culture semblait être devenue le recours incontournable d'un « nouveau » développement qui éviterait de reproduire les erreurs passées. L'argumentaire du « *cultural turn* » était ainsi difficilement contestable et a vite créé un consensus :

[...] la conjonction de la thèse de l'oubli fatal avec celle d'une révolution épistémologique urgente, d'un grand bond en avant paradigmatique, donne une force incontestable à l'argumentaire de la PCDCD [Prise en Compte de la Dimension Culturelle du Développement]<sup>173</sup>.

L'UNESCO s'est ainsi fait le fer de lance du discours sur les aspects culturels du développement depuis les débuts de son mandat. Gulick qualifiait cette tendance

<sup>172</sup> Marc Poncelet. *Une utopie post-tiersmondiste. La dimension culturelle du développement*. Paris : l'Harmattan, 1994, p.11.

<sup>173</sup> *Ibid*, p.15.

de « propagande » dans son article « UNESCO, Where Culture Becomes Propaganda » (1982). Cette organisation a de ce fait lancé diverses initiatives avec plus ou moins de succès, telles que la Décennie Mondiale du Développement Culturel (1988-1997) dont le but était de favoriser la concertation, et le travail, entre tous les secteurs sociaux et organisations concernés par le développement, pour élaborer un projet culturel à long terme (promouvoir la dimension culturelle du développement et stimuler les capacités créatives), destiné à améliorer durablement le bien-être des populations.

Bien entendu, la décennie ayant été proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies pour tout le système, on peut imaginer une immense mobilisation interagence et multidisciplinaire qui aurait pu révolutionner l'assistance internationale. Il n'en fut rien. Faute de budgets conséquents, et surtout de volonté politique concrète, la décennie n'a été qu'une série d'actions ponctuelles sans impact sérieux. Le logo, assez réussi, restera le seul bel objet tangible de la décennie. [...] <sup>174</sup>.

Dans l'ensemble les discours, critiques ou non, en faveur d'une dimension culturelle du développement vont s'organiser autour de plusieurs arguments récurrents que l'on pourrait résumer ainsi:

- La culture permet le progrès économique (industries culturelles, patrimoine), et si on la dynamise cela pourrait modifier les comportements économiques (esprit d'entreprise, créativité) ;
- La culture est importante pour le processus démocratique et permet de « mobiliser les énergies nationales » <sup>175</sup> (question de la construction d'une identité nationale) tout en renforçant les solidarités au sein des communautés ;

---

<sup>174</sup> Yves Courrier. *L'UNESCO sans peine*. Paris : l'Harmattan, 2005, p.57.

<sup>175</sup> Lê Thành Khôi. Culture et développement. *Tiers-Monde*, 25(97), 1984, p.19.



- Les savoirs traditionnels peuvent offrir des alternatives intéressantes aux technologies modernisatrices : ils sont la base pour la prise de décision au niveau local à tous les niveaux (agriculture, santé, éducation...) et ont donc de la valeur non seulement pour la culture dans laquelle elles évoluent, mais aussi pour les scientifiques et les « experts » désirant améliorer les conditions de vie au niveau local ;
- La promotion de la culture serait également utile à la préservation de la nature car certains savoir-faire traditionnels sont mieux adaptés à leur environnement que la science et la technique (prônée par l'écoféminisme, et le développement endogène notamment).

En Afrique, des efforts sont faits pour tenter d'intégrer une dimension culturelle dans les politiques de développement. Selon Mudimbe, l'écriture africaine en littérature ou en politique, propose ainsi de nouveaux horizons en insistant sur l'altérité du sujet et l'importance d'adopter une position anthropologique qui exclut tout ethnocentrisme<sup>176</sup>. En effet, après des années d'instabilité politique, de coups d'Etat militaires, de dictatures, « d'afropessimisme »; puis avec la crise économique internationale, le gonflement de la dette extérieure et l'échec des politiques libérales, l'Afrique cherche à prendre un nouveau départ en appelant à un nouvel ordre économique mondial qui permettrait l'élaboration de stratégies de développement culturellement pertinentes, autocentrées et guidées par l'État. À titre d'exemple, en 1980, les leaders africains se sont ainsi réunis pour adopter le Plan d'action de Lagos (PAL) destiné à enrayer les crises de développement des économies africaines et les problèmes récurrents de « sous-développement ». Le but d'un tel plan était de « promouvoir le développement économique et social et l'intégration de nos économies en vue d'accroître l'autodépendance et favoriser un développement

---

<sup>176</sup> Valentin-Yves.Mudimbe, 1988, *op cit*, p.194.

endogène et auto-entretenu »<sup>177</sup>. En outre, ce texte montre une volonté marquée de se détacher de l'interdépendance croissante avec les pays du Nord. L'Afrique devrait en effet moins dépendre des contributions extérieures et mettre en valeur ses ressources (matières premières, humaines, etc.) afin de réaliser l'autosuffisance. Mais surtout, le continent devrait mettre au point « sa propre stratégie de développement »<sup>178</sup> en créant des politiques qui « reflètent d'une manière adéquate les valeurs socio-culturelles pour consolider notre identité culturelle »<sup>179</sup>. Les déclarations faites dans ce Plan étaient très prometteuses et auraient pu constituer un cadre de réflexion dynamique pour orienter les pays africains vers d'autres voies de développement que celles imposées par le Nord. Le problème c'est que la conjoncture de cette période (crise de l'endettement, introduction des PAS, rapport Berg<sup>180</sup>, etc.) a empêché que les déclarations faites dans le Plan se traduisent en actions concrètes. Les pays africains déjà très dépendants du système développementiste vont ainsi le rester.

Le primat de l'économie va donc sembler laisser la place à des aspects plus qualitatifs et on pare la culture de nombreuses vertus, mais certains sont moins enthousiastes face au « *cultural turn* » auquel on assiste dans le champ du développement. Tout en ne remettant pas foncièrement en cause l'assomption selon laquelle la culture doit être un élément fondamental du développement, ces critiques s'adressent surtout à la façon dont a été interprété ce *cultural turn*. En effet, Mudimbe

<sup>177</sup> OUA (Organisation de l'Unité Africaine), 1981. *Plan d'action de Lagos*. Genève : IIES 1981, p.5.

<sup>178</sup> *Ibid*, p.9.

<sup>179</sup> *Ibid*, p.6. Les efforts africains vont continuer et parmi les initiatives destinées à promouvoir la culture et le développement, il y a eu entre autres: l'Acte final de Lagos (1980), le Programme prioritaire de redressement économique en Afrique (1986-1990), la Charte Africaine d'Arusha pour la participation populaire et le développement (1990), le Traité d'Abuja (1991) et l'Agenda du Caire (1994), création du NEPAD (Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique, 2001), le Plan d'action de Dakar pour la promotion des cultures et des industries culturelles (ACP, 2003), etc.

<sup>180</sup> Publié en 1981 sous le titre *Le développement accéléré en Afrique, au sud du Sahara*, ce rapport « établissait un diagnostic de la crise africaine qui accordait une large place aux causes intérieures [...] préconisait de procéder sans tarder à une forte dévaluation de la monnaie ainsi qu'à une libéralisation du commerce, parallèlement à la levée des mesures de protection de l'industrie, afin de mettre fin à la crise et d'accélérer le développement ». Récupéré le 10 février 2014, de [http://unctad.org/fr/docs/aldcafrica2008\\_fr.pdf](http://unctad.org/fr/docs/aldcafrica2008_fr.pdf), p.5.

déplore que la façon d'analyser la culture africaine se fasse selon des catégories et des systèmes de conceptualisation qui dépendent de l'ordre épistémologique occidental<sup>181</sup>. D'après Pieterse, il y a de l'ironie à promouvoir à tout prix les cultures nationales et locales, censées représenter une certaine authenticité, car elles ne sont pas un espace vierge mais plutôt elles se sont construites par les interactions avec les explorateurs, les missionnaires, les colonisateurs, etc. Toutes les cultures sont certes le fruit d'une hybridation, mais les cultures des « sous-développées », telles qu'on les promeut, sont souvent une invention, une formation historique, une marque de fabrique<sup>182</sup>. Toutes ces propositions de développement alternatif seraient donc un mirage dont il faudrait sortir à tout prix comme le proposent les partisans du post-développement (courant étudié dans le chapitre 4).

On peut donc dire que malgré la présence de plus en plus importante de références à la promotion de la dimension culturelle du développement dans le discours dominant, dans la pratique peu de choses ont changé et le Consensus de Washington, dont les bases idéologiques se sont développées depuis la fin des années 1970, va s'en trouver renforcé. En effet, alors que ce changement qualitatif dans les termes du discours aurait pu amener à redéfinir les relations Nord-Sud dans le sens d'un plus grand respect des volontés et des cultures des peuples dits « sous-développés » comme le proposent certains courants critiques, les rapports de domination n'ont pas changé et se sont au contraire encore accrus avec les PAS et la promotion du néolibéralisme. D'après Peemans :

le renforcement du pouvoir des institutions de Bretton Woods [dans les années 1980] a cassé la dynamique des années septante qui avait vu le renforcement d'institutions des Nations Unies fonctionnant suivant la

---

<sup>181</sup> Valentin-Yves Mudimbe, 1988, x.

<sup>182</sup> Jan Nederveen Pieterse. "The Cultural Turn in Development: Questions of Power", *The European Journal of Development Research*, 7(1), 1995, p.180.

logique d'un État, une voix, ce qui était un puissant levier potentiel pour le renforcement du pouvoir collectif des États du Sud<sup>183</sup>.

## 2.2 L'utopie de la dimension culturelle du développement.

La promotion de la dimension culturelle du développement par les OI va être vivement critiquée, en particulier à partir des années 1990. Esteva parle à ce sujet des « cosméticiens du développement », signifiant par là qu'il ne sert à rien de maquiller le développement sous de nouveaux attributs, mais qu'il faudrait sortir complètement du concept de développement<sup>184</sup>. Pour Latouche, « cette inflation des qualificatifs ajoutés au développement est une tentative de conjuration magique de ses effets négatifs »<sup>185</sup>.

On va ainsi voir dans cette partie dans quelle mesure les préceptes libéraux du discours développementistes se sont perpétués jusqu'à aujourd'hui au détriment d'un développement pluriel respectueux des différentes cultures. D'autre part, il s'agira de voir comment et pourquoi la culture a toujours été, et continue, d'être vue comme un obstacle au « développement ».

### 2.2.1 La perpétuation du modèle dominant de développement malgré ses dérives: quelle place pour la culture ? (1990-aujourd'hui).

<sup>183</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.139.

<sup>184</sup> Gustavo Esteva, « Vers l'ère du redéveloppement ». Dans G.Rist, G.Esteva et M.Rahnema. *Le Nord perdu. Repères pour l'après-développement*. Lausanne : Editions d'en bas, 1992, p.94.

<sup>185</sup> Serge Latouche, « Développement durable, un concept alibi ». *Revue Tiers Monde*, 35(137)1994, p.79.

Le début des années 1990, marqué par la fin apparente d'un monde bipolaire, laissait penser que le développement du Sud serait « enfin débarrassé de toute arrière-pensée politique » et « allait devenir une réelle priorité »<sup>186</sup>. Mais ces années ont aussi vu « se multiplier les discours normatifs sur les nécessités d'un « nouvel ordre global » et les interventions politico-militaires pour tenter d'imposer ce dernier »<sup>187</sup>. L'effondrement de l'URSS a donc permis la mise en place d'un monde unipolaire et le triomphe du libéralisme.

Les conséquences négatives de la mise en place des PAS déjà ressenties dans la décennie précédente se font plus vives et suscitent de nombreuses critiques. Sans prétendre faire un tour complet des échecs de ces politiques, il est important d'en donner un bref aperçu.

Les problèmes majeurs des politiques imposées par le FMI et la Banque mondiale étaient le manque d'implication des pays concernés, le déséquilibre de la relation donateurs-récepteurs et enfin les coups sévères portés au secteur public et aux services sociaux, par les vagues massives de privatisation. La libéralisation rapide et incontrôlée de petites économies africaines comprenait de plus d'autres dangers, liés à la grande volatilité des flux de capitaux et à un régime mondial des échanges défavorable, notamment du fait d'un accès limité au marché, comme c'était le cas pour les textiles à bas prix, le coton ou les produits agricoles<sup>188</sup>.

Le début de la décennie 1990 voit ainsi s'élever de nombreuses critiques, avec l'émergence du courant du post-développement notamment, qui exhortent à abandonner complètement la notion même de développement ; alors que dans les décennies précédentes les critiques appelaient plutôt à infléchir, améliorer le

<sup>186</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.321.

<sup>187</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.293.

<sup>188</sup> Carlos Lopes, «Du « Consensus de Washington » à un post-consensus : vers une nouvelle économie ? », *Géopolitique Africaine*, n°43, deuxième trimestre 2012, « s.p ».



paradigme dominant en y ajoutant de nouvelles dimensions. Ces critiques remettent notamment en cause l'eurocentrisme qui est un modèle qui:

dominates our thought and its projection on the world scale by the expansion of capitalism and the colonial phenomenon, it marks contemporary culture imposing itself as a strongly conditioning model for some and forced deculturation for others<sup>189</sup>.

Sachs reproche ainsi au développement d'avoir eu dès le départ un agenda caché qui consistait en l'occidentalisation du monde. Le résultat de cela selon lui, est une énorme perte de diversité et une simplification du monde que ce soit au niveau architectural, du langage, des vêtements, des objets, des coutumes, etc., qui impliquent une standardisation des désirs et des aspirations des populations. La diffusion de cette monoculture a de plus supprimé la possibilité pour des alternatives viables à l'industrialisation et au tout-économique de se développer, mais surtout elle met en danger l'humanité dans sa capacité à répondre de façon créative aux défis du futur.<sup>190</sup> D'après lui, il faudrait donc éliminer le concept même de développement plutôt que d'essayer de l'améliorer en ajoutant tel ou tel nouvel attribut.

Pourtant les OI vont continuer à produire un discours d'apparence moins centré sur des impératifs de croissance économique. A titre d'exemple on peut voir que :

Le développement durable, soutenable ou supportable (sustainable), mis en scène à la conférence de Rio en juin 1992, est un tel bricolage conceptuel; visant à changer les mots à défaut de changer les choses, il s'agit d'une monstruosité verbale par son antinomie mystificatrice. Mais

---

<sup>189</sup> Ignacy Sachs. *La Découverte du tiers-monde*. Paris : Flammarion, 1971, p.122. Traduit dans Valentin-Yves Mudimbe, 1988, *op cit*, p.4.

<sup>190</sup> *Ibid*, pp.3-4.

en même temps, par son succès universel, il témoigne de la domination de l'idéologie développementiste<sup>191</sup>.

Il en va de même avec le « développement humain » promu par le PNUD au début de la décennie 1990 (et qui publie depuis chaque année un Rapport sur le développement humain) à propos duquel Rist nous dit qu'il servit à « relancer le débat, ne serait-ce que pour faire comme si la décennie perdue avait été consacrée à élaborer des formules nouvelles »<sup>192</sup>. Autrement dit, il fallait faire oublier les échecs des PAS dans les années 1980 et quoi de mieux que d'assortir le développement d'un nouveau qualificatif pour donner l'impression d'un changement d'orientation dans la théorie et les stratégies de développement.

Ce genre de constat est assez fréquent quand on étudie la dimension culturelle du développement dans les OI ou les politiques gouvernementales des pays du Sud. En effet, comme on le signalait plus haut, malgré de bonnes intentions, rien de concret ne semble émerger des innombrables textes, déclarations, rapports et autres documents. Le problème qui se pose c'est que dans les faits, peu de choses ont évolué vers une plus grande inclusion des différentes cultures dans les théories et stratégies de développement. La question fondamentale à se poser est donc : comment la culture a-t-elle été intégrée au discours du développement ? La reconfiguration du problème du développement autour de l'aspect culturel recyclerait en effet des discours déjà bien établis<sup>193</sup>. L'articulation entre culture et développement mélangerait donc anciennes et nouvelles pratiques dans un « patchwork » de clichés<sup>194</sup>. La culture a de ce fait été intégrée aux études de développement à un moment de retrait des approches macro-économiques et structurelles dans la théorie du développement, en

<sup>191</sup> Réseau européen pour l'après-développement (READ). Manifeste du Réseau européen pour l'après-développement, *Revue du MAUSS*, 2(20), 2002, p.93.

<sup>192</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.333

<sup>193</sup> Jan Nederveen Pieterse, 1995, *op cit*, p.176.

<sup>194</sup> *Ibid.*

faveur d'approches micro-économiques qui privilégient l'agence au lieu de la structure. Ce mouvement pourrait être défini comme une « informalisation » du développement où la culture, dans ce contexte, serait perçue comme la structure de l'informel<sup>195</sup>. Le problème c'est que la culture ne se conforme pas à une structure de la même manière que le ferait une nation par exemple<sup>196</sup>.

Ainsi les OI de développement et les gouvernements ont tendance à diriger le débat sur les aspects quantitatifs de la culture. Elles cherchent à mesurer l'impact de la culture sur le développement et plusieurs tentatives de créer un ensemble d'indicateurs pour mesurer cet impact ont déjà vu le jour : *Hong Kong arts and cultural indicators* en 2005, *Spanish Cooperation Master Plan* en 2007, *International Measurement of the Economic and Social Importance of Culture* publié par l'OCDE en 2007, *Cadre de l'UNESCO pour les statistiques culturelles* en 2009, etc. Ces institutions vont en particulier centrer leur réflexion sur les industries culturelles<sup>197</sup> qui sont vues comme un moyen pratique de promouvoir la culture tout en faisant de l'économie. En outre, le sens commun veut que la culture soit exclusivement associée aux arts en général et au patrimoine.

Il faut donc voir la notion de culture sous un angle beaucoup plus large, car la plupart des politiques culturelles vont être destinées à un type spécifique de culture (seulement pour les arts par exemple) : «The conventional policies to support the arts

---

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> Le terme d'industries culturelles a des acceptations plus ou moins larges. Elles représentent «la création et la diffusion de contenus créatifs, de produits ou de services qui incarnent ou transmettent des expressions culturelles, indépendamment de la valeur commerciale qu'ils peuvent avoir ». La notion d'industrie culturelle peut alors s'étendre à tous les domaines liés aux arts et à la culture : la gestion du patrimoine, les arts du spectacle (théâtre, danse, conte, marionnette, cirque...), les arts plastiques, la photographie, la mode, le design (parfois réunis sous le terme d'arts visuels), l'artisanat, l'architecture, les arts culinaires, la publicité... » Voir Concertation des Acteurs Culturels d'Afrique de l'Ouest (CACAO). *Manuel sur les industries culturelles ACP*. Porto Novo: CACAO, 2006, p.3.

and heritage, which make up the majority of the cultural policies, have marginalized the broader concept of culture»<sup>198</sup>. Il faut donc constater que, du fait de la culture institutionnelle et de la pression de certains États membres qui réclament une politique plus strictement gestionnaire et une visibilité accrue des résultats (gestion axée sur les résultats, efficacité...), les méthodes de planification du développement actuellement utilisées dans les différentes agences demeurent pour l'essentiel élaborées selon des critères économiques, quantitatifs et sectoriels. Depuis, l'adoption en 2005 de la *Déclaration de Paris sur l'efficacité de l'aide* cela est d'ailleurs d'autant plus vrai. À cette occasion la suprématie du couple aide/croissance à une nouvelle fois été renforcée.

D'un autre côté, dans les années 2000 les questions culturelles sont toujours autant à la mode dans le champ du développement. En témoigne le nombre impressionnants de textes, réunions et autres initiatives sur le sujet que ce soit au niveau étatique ou au niveau des organisations de développement : *Déclaration universelle sur la diversité culturelle* (UNESCO, 2001), Convention de l'UNESCO sur la promotion et la protection de la diversité des expressions culturelles (2005), Rapports sur le développement humain (PNUD, annuel), *Plan d'action de Nairobi pour les industries culturelles en Afrique* (UA, 2005), Charte de l'UA pour la Renaissance culturelle de l'Afrique (2006), création d'une liste d'Indicateurs de la culture pour le développement (UNESCO, AECID, 2009-2013), Programme national de développement culturel (PNDC, Sénégal depuis 2005), etc. Malgré ces tentatives intéressantes de replacer la culture au premier du développement et de mieux comprendre ses impacts pour le développement, dans les faits rien ne semble avoir changé et le développement semble toujours synonyme de croissance.

---

<sup>198</sup> Maider Marañá, *Culture and Development, Evaluation and Prospects*. Bilbao: UNESCO Extea, 2010, p.5.

Malgré le prétendu « *cultural turn* » dans le domaine du développement, il y a donc encore aujourd'hui un énorme fossé entre la façon dont est conceptualisée la culture dans le processus de développement et sa mise en œuvre. On l'a dit en introduction, la notion de culture recouvre un caractère flou qui déstabilise les soi-disants « experts » qui la considèrent comme un reliquat de contraintes traditionnelles qu'ils préfèrent donc ignorer<sup>199</sup>. Les chercheurs académiques quant à eux ont tendance à se concentrer plus sur la critique du concept de développement que sur ses pratiques<sup>200</sup>. Ainsi, si ce « *cultural turn* » est bienvenu dans le domaine du développement, il soulève certains problèmes. En effet, le discours politique sur la culture et le développement entraîne souvent des simplifications, et la culture est y ajoutée sans que soit re-problématiser l'idéologie de base du développement<sup>201</sup>. Or ajouter la culture, ou prendre en compte les voix silencieuses du développement ne suffirait donc pas à améliorer les stratégies de développement, tant que les relations de pouvoir/connaissances seront maintenues dans une position qui favorise la domination des pays riches face aux pays dits PED.

### 2.2.2 « La culture, otage du développement ? »<sup>202</sup>.

Aujourd'hui, malgré la prolifération de discours critiques insistant sur une nécessaire inclusion des différentes cultures et la supposée prise en compte de la dimension culturelle dans les théories et stratégies de développement international, les voix silencieuses du développement continuent d'être marginalisées. On peut dès

<sup>199</sup> Cheryl McEwan, 2009, *op cit*, p.108.

<sup>200</sup> *Ibid*, p.108.

<sup>201</sup> Jan Nederveen Pieterse, 1995, *op cit*, p.185.

<sup>202</sup> Titre de l'ouvrage de Gilbert Rist (dir). *La culture otage du développement ?* Paris: l'Harmattan, 1994.



lors se demander pourquoi un tel acharnement à exclure d'autres systèmes de connaissances et de pensées ?

Depuis le 19<sup>e</sup> siècle, on prônait l'homogénéisation des sociétés avec pour objectif final le progrès matériel. Cela était un trait fondamental de la pensée européenne qui s'est transposée « à l'échelle mondiale dans un processus de domination intellectuelle »<sup>203</sup> à partir de la Seconde Guerre mondiale. Cette attitude a ainsi permis l'exclusion des caractéristiques socio-culturelles propres à chaque société qui étaient alors perçues comme des obstacles au progrès et donc au développement (voir Huntington et Harrison, 2000). A l'aube de l'ère du développement, les sociétés non occidentales se trouvèrent donc privées de leur passé et de leur culture. « Mais l'hypothèse de l'homogénéité des objectifs sociaux a permis aux économistes du développement de supposer qu'une fois les politiques appropriées adoptées, les pays sous-développés se trouveraient sur le chemin du progrès »<sup>204</sup>.

*Ainsi, à partir de 1949, plus de deux milliards d'habitants de la planète vont – le plus souvent à leur insu – changer de nom, être considérés « officiellement », si l'on peut dire, tels qu'ils apparaissent dans le regards de l'autre et être mis en demeure de rechercher ainsi leur occidentalisation en profondeur au mépris de leurs propres valeurs. [...] Toutefois, leur droit à l'autodétermination s'est échangé contre le droit à l'autodénomination et, en conquérant leur indépendance politique, ils perdaient leur identité et leur autonomie économique, parce que contraints sur la « voie du développement » tracées par d'autres qu'eux<sup>205</sup>.*

<sup>203</sup> Dudley Seers. *The Political Economy of Nationalism*. London: Oxford University Press, 1983, p.39.

<sup>204</sup> *Ibid*, p.117.

<sup>205</sup> Gilbert Rist, 1996, p.131-132. En italique dans l'original.

Pour Hennayake<sup>206</sup>, le problème de l'approche libérale du développement n'est donc pas tant l'absence de la prise en compte de la culture, mais plutôt le fait que cette approche ne privilégie qu'une seule culture. Il y avait ainsi un accord implicite sur le fait que la culture occidentale devait servir de modèle et fin au développement. Ainsi les autres cultures ont longtemps été vues comme des obstacles au développement. En effet, les façons qu'ont les sociétés dites « sous-développées » de penser et de concevoir le monde étaient perçues comme inférieures et donc insignifiantes. On supposait alors que les cultures traditionnelles ne disposaient pas d'un esprit d'entreprise et d'une culture économique suffisante pour s'en sortir seules. Par ailleurs, on reprochait aux traditions indigènes, africaines notamment, avec leurs rituels et leur identité tribale de constituer une menace pour la modernisation. Avec les théories de la modernisation, la société et la culture, sont donc traitées comme des obstacles au changement, et on parle alors de déterminisme culturel pour expliquer le sous-développement de certaines cultures.

*Culture et développement*, deux mots qui sont eux-mêmes toujours au cœur des enthousiasmes, des vertiges et des désillusions de la réflexion sociale, deux ensembles aux limites floues et entretenant des connivences complexes. Des mots cultes, mots programmes, mots magiques désormais, qui doivent davantage leur succès à une apparente capacité à qualifier autre chose par défaut qu'à signifier par eux-mêmes<sup>207</sup>.

D'après Poncelet le recours culturel face aux modèles de développement dominants ne serait donc que de la poudre aux yeux, car lui aussi est empreint de l'héritage colonial dans certains de ses aspects. Il rappellerait ainsi « l'impuissance des métropoles coloniales qui, durant les luttes de la libération, n'avaient à offrir en guise

---

<sup>206</sup> Voir Nalani Hennayake (2006). *Culture, Politics and Development in Postcolonial Sri Lanka*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, cité par Chandima Daskon and Andrew McGregor, «Cultural Capital and Sustainable Livelihoods in Sri Lanka's Rural Villages: Towards Culturally Aware Development». *The Journal of Development Studies*, 48(4), 2012, p.550.

<sup>207</sup> Marc Poncelet, 1994, op cit, p.11.

de réponse à une revendication d'identité qu'une promesse d'un meilleur niveau de vie ».

Des mutations idéologiques contemporaines émergent un non-lieu, la culture ! Lieu de toutes les menaces nouvelles, site récemment redécouvert d'une crise de la modernité, on veut y voir simultanément la matrice de toutes les espérances d'un mieux-être réconcilié avec le *sens* et la *différence*<sup>208</sup>.

Les sociétés traditionnelles ont ainsi été souvent représentées comme statiques, passives et incapables de progrès. Or, avec l'ère du développement ces représentations ont persisté pendant quelques décennies encore. Escobar dans son ouvrage majeur, *Encountering Development : The Making and Unmaking of the Third World* (1995), dénonce cette attitude paternaliste des économistes du développement qui ne pensaient pas que dans l'héritage culturel des pays sous-développés, il y ait des idées, des attitudes, des façons de faire, qui valent le coup. Le paternalisme implique que les plus faibles, les subordonnés devraient être contrôlés d'une « manière fraternelle » par un agent (une personne ou un gouvernement) dans leur propre intérêt<sup>209</sup>. Cette notion est intéressante car elle résume les relations de domination sous-jacentes au discours du développement, qui se caractérise par une multitude de pratiques où le bailleur de fonds fera au final passer son intérêt avant celui des « sous-développés ».

Par ailleurs, il apparaissait difficile d'accepter que certaines pratiques des pays dits « sous-développés » soient mieux adaptées aux contextes locaux que celles venues d'Occident<sup>210</sup>. Pourtant le développement de ces pays n'a pas commencé en 1945. Au contraire, ils ont connu des progrès techniques, sociaux et politiques tout au

<sup>208</sup> *Ibid*, p.11.

<sup>209</sup> Claire Peacock, *op cit*, p.16.

<sup>210</sup> Voir Ayse Bugra Trak, 1986, *op cit*, p.117.

long de leur histoire, à leur rythme et à leur façon, mais le « développement » tel qu'on le conçoit à partir de la Seconde Guerre mondiale n'a certainement pas jugé ces avancées assez dignes d'intérêt. De ce fait, les structures sociales, politiques et culturelles présentes dans ces pays, considérées parfois comme « féodales » (Dos Santos, 1969), ont vite été perçues comme des obstacles à détruire afin de permettre l'imposition du modèle dominant de développement. Cela a parfois donné lieu à des mouvements de résistances, comme au Mali où les paysans Sénoufo mécontents des tentatives coloniales visant à briser leur mode de culture (introduction forcée de la charrue, du coton...) ont formé la base de l'Union Soudanienne pour le Rassemblement Démocratique Africain (USRDA)<sup>211</sup>.

Les cultures indigènes ont donc été non seulement ignorées, voire totalement rejetées, mais la nature du « sous-développement », et sa solution, ont été définies par rapport à cette connaissance prétendument universelle. Etant sous-développées, du point de vue occidental, on les qualifie d'ignorantes, ce qui implique l'idée d'échec et de stupidité<sup>212</sup>. Mais sans ce sous-développement et cette ignorance, l'Occident ne pourrait pas se représenter lui-même comme développé et « maître » de la connaissance (voir également sur ce sujet Mudimbe, 1988). Comme le soulignait Foucault, le critère de ce qui constitue la connaissance, ce qui doit être exclu et celui qui est désigné comme ayant la connaissance, implique des actes de pouvoir<sup>213</sup>. Les analyses postcoloniales vont ainsi décrire le colonialisme et le développement comme des projets de modernité et de progrès qui permettent la réaffirmation de la classification des « autres » et de la « différence », afin de justifier les actions entreprises. Ils perpétuent des stéréotypes afin de maintenir la séparation artificielle entre « développés » et « sous-développés »<sup>214</sup>.

<sup>211</sup> Serge atouche, 1983, *op cit*, p.21.

<sup>212</sup> Michel Hobart, 1993, *op cit*, p.1.

<sup>213</sup> *Ibid*, p.9.

<sup>214</sup> Uma Kothari, *op cit*, p.17.

Ainsi fut-il posé qu'un groupe de l'humanité – les peuples noirs d'Afrique – était privé de fondements historiques. Ni histoire, ni antiquité ! Contrairement aux autres groupes de civilisation, pas de dynamisme évolutif : la nuit a-historique<sup>215</sup>.

Pourtant on le sait aujourd'hui grâce à différentes études d'Africanistes, l'Afrique a une histoire et quelle histoire !

Si le processus de colonisation avait déjà permis la mise en place de « flux culturels à sens unique »<sup>216</sup> et produits exclusivement au Nord (monopole de l'information, etc.), le projet de développement dans un contexte de croissance économique exceptionnelle va accentuer ce phénomène. En effet, avec le développement des techniques, des télécommunications, ou encore des industries culturelles, l'occidentalisation du monde est entrée dans une nouvelle phase encore plus « homogénéisante » et destructrice que par le passé. Cette façon de nier les trajectoires historiques et culturelles des sociétés non-occidentales pourrait être qualifiée « d'*imperium* culturel » selon Latouche.

C'est par le don et non par la spoliation (ou le pillage cher aux « tiers-mondistes ») que le Centre se trouve investi d'un extraordinaire pouvoir de domination. Or cette logique asphyxiante du don fonctionne pour toutes les composantes de la culture au sens fort et pas seulement pour les biens « culturels ». On la retrouve pour l'alimentation comme pour la technologie<sup>217</sup>.

« C'est donc par un effet de sociocentrisme que l'historien de l'économie imagine que toutes les sociétés se comportent de la même manière et nourrissent les mêmes désirs »<sup>218</sup>. Or, en pensant qu'il était possible de réduire le développement à

<sup>215</sup> Mahamoudou Ouédraogo, 2000, *op cit*, p.40.

<sup>216</sup> Serge Latouche, 1983, *op cit*, p.45.

<sup>217</sup> *Ibid*, p.47.

<sup>218</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.158.



un modèle formel dont le contenu serait sujet à une variation historique, les tenants du modèle dominant ont fait une erreur. Les principaux instruments du développement (industrialisation, urbanisation, capitalisme) ont ainsi participé à une « monstrueuse clochardisation du tiers-monde, véritable phénomène de « décivilisation ». Les valeurs et raisons de vivre des populations sont niées »<sup>219</sup>. L'occidentalisation consécutive au projet de colonisation, puis de développement, a donc permis la diffusion d'instruments de pouvoir et de connaissance qui ont largement contribué à la destruction de la diversité et des identités culturelles.

Il faut d'ailleurs souligner ici le rôle qu'a joué l'anthropologie dans la perpétuation d'un certain déterminisme culturel dans le champ dominant du développement. Pour Hoben, l'implication des anthropologues dans le développement a permis la planification délibérée d'efforts bilatéraux et multilatéraux destinés à promouvoir le développement économique et le changement social dans les pays pauvres<sup>220</sup>. Peu présents dans les cercles du « développement » avant la décennie 1970, les anthropologues y ont ensuite été incorporés devant la nécessité de trouver des solutions aux conséquences négatives des premières stratégies de développement. D'ailleurs, même si leur rôle n'a pas amené un changement d'orientation radical du paradigme développementiste, leurs travaux auraient tout de même permis d'apporter une plus grande sensibilité aux besoins et désirs des populations dites « sous-développées »<sup>221</sup>. Le problème, c'est que pendant très longtemps l'anthropologie a suivi la méthode des sciences naturelles réduisant ainsi le statut des populations étudiées à de simples objets, de manière à ce qu'une perspective ethnocentrique puisse venir illuminer la supposée « infériorité africaine ».

<sup>219</sup> Serge Latouche, 1983, *op cit*, p.103.

<sup>220</sup> Allan Hoben. "Anthropologists and Development". *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982, p.349.

<sup>221</sup> *Ibid* p.357.

D'après Kilani :

[...] le propos de l'anthropologie est plutôt de documenter minutieusement les résistances et de raconter comment la tradition et l'identité ethnique se maintiennent ou se réélaborent, comment des détournements de la logique dominante s'effectuent<sup>222</sup>.

Si cela permet de mieux comprendre « les mécanismes subtils du changement pris entre tradition et modernité [...] il ne recouvre que partiellement l'expérience des intéressés »<sup>223</sup>. Ce que décrit l'anthropologue « ne relève après tout que de l'ordre de la représentation et il ne peut de ce fait être confondu avec la « réalité » des autres »<sup>224</sup>. Il faut donc toujours se poser la question de savoir pour qui l'anthropologie écrit. Pour les peuples qu'il a observés ou pour un quelconque organisme de développement international ? En effet on peut se demander si l'anthropologie du développement « ne sacrifie pas au goût du jour qui privilégie le récit de l'entropie et du local, déclassant ainsi le discours sociologique compromis avec le récit de la croissance et du progrès »<sup>225</sup>. En outre, il semble que les anthropologues aient parfois des difficultés à saisir parfaitement les situations de développement car ils n'inscrivent pas forcément leur objet d'étude « dans les rapports sociaux et les rapports de domination plus larges (aussi bien régionaux, nationaux et internationaux)<sup>226</sup> ».

Escobar fait quant à lui une distinction intéressante entre l'anthropologie associée au développement et l'anthropologie du développement. D'après lui en effet,

---

<sup>222</sup> Mondher Kilani, « Anthropologie du développement ou développement de l'anthropologie? Quelques réflexions critiques », dans Gilbert Rist (dir.), *La culture otage du développement ?* Paris : l'Harmattan, 1994, p.26.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.23.

les anthropologues de la première tendance « [...] préconisent un engagement actif avec les organismes de développement en faveur des pauvres afin de transformer la pratique du développement de l'intérieur »<sup>227</sup>. Ces derniers ne semblent ainsi pas remettre en cause la notion et le besoin de « développement », et adhèrent à l'épistémologie réaliste qui a caractérisé l'anthropologie culturelle et la politique économique dans les années 1960. Ils seraient donc doublement damnés : d'une part par les « développeurs » qui les considèrent parfois comme une nuisance, mais aussi par les anthropologues académiques qui les attaquent sur leur base morale et intellectuelle<sup>228</sup>. Cet auteur post-développementiste se demande d'ailleurs si l'anthropologie est condamnée à être intégrée aux idées *mainstream* de développement ou si au contraire elle peut défier les paradigmes dominants. Ceux de la deuxième tendance, l'anthropologie du développement, « [...] prennent parti pour une critique radicale et une distanciation des « pouvoirs établis » en matière de développement »<sup>229</sup>. Ces derniers représentent donc une vague critique à l'encontre de l'anthropologie associée au développement. D'après lui, il ne faut donc pas négliger le potentiel de l'anthropologie du développement dont l'influence poststructuraliste permet de construire une vision radicalement différente et critique du « développement » en déconstruisant son langage et son discours<sup>230</sup>.

Malgré des tentatives de remise en cause radicale, le paradigme dominant de développement semble donc aujourd'hui encore relativement intact. La dimension culturelle du développement si elle est promue par les OI de développement semble en effet figée dans sa vision essentialiste<sup>231</sup>. Cette promotion revêt pourtant toujours un caractère ambigu jusque dans sa formulation. En effet, dans les expressions

<sup>227</sup> Arturo Escobar, "Anthropology and Development". *International Social Science Journal* (154), 1997, p.501.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> *Ibid.*, p.498.

<sup>230</sup> Voir aussi sur ce sujet Michel Hobart 1993, *op cit.*

<sup>231</sup> Marie-Dominique Perrot, « A propos du culturalisme : du super-flou au superflu? », dans Gilbert Rist (dir.). *La culture otage du développement ? 1994*, p.38.

« dimension culturelle du développement » ou « développement culturel », on remarque que :

[...] dans les deux cas, le « développement » conserve son caractère de substantif tandis que la culture, elle, doit se contenter d'un statut d'adjectif. Comme s'il y avait, d'une part, ce qui fondamentalement, peut et doit rester le même et, de l'autre, une simple qualité qu'il s'agirait d'ajouter à un « donné » préexistant<sup>232</sup>.

Négliger cette dimension culturelle dans l'analyse de la plupart des questions de développement a donc eu (et a toujours aujourd'hui) une incidence directe sur la formulation des réponses apportées aux problèmes des peuples dans le besoin. Nous allons aborder dans les chapitres suivants différents exemples, où il semble clair que cette dimension rassemble les solutions les mieux adaptées aux questions environnementales, économiques ou encore sociales.

## CONCLUSION CHAPITRE II

Dans le monde moderne, lorsqu'on est incapable de changer vraiment les choses, on s'arrange pour affirmer que tout a vraiment changé<sup>233</sup>.

Si la théorie de la modernisation a vite démontré ses limites et suscité de vives critiques, ce n'est pas pour autant que les fondements économicistes du paradigme développementiste ont changé. Puisque le développement, plutôt que de contribuer à l'amélioration du niveau de vie des populations, aurait donc dans bien des cas contribué à sa détérioration, les chercheurs et professionnels ont donc cherché dans ce

<sup>232</sup> Gilbert Rist, « Des sphinx, des licornes et autres chimères...Trois approches des relations entre culture et « développement » face aux pratiques sociales », dans Gilbert Rist (dir.), 1994, *op cit*, p.50. Même si cette citation remonte à 20 ans en arrière, le même constat semble s'appliquer aujourd'hui.

<sup>233</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.246.

domaine de nouvelles voies plus prometteuses qui permettraient une plus grande inclusion de la culture, des valeurs et des aspirations des populations dites « sous-développées » dans le processus de développement.

La plupart des différents courants critiques suggèrent de ce fait qu'il faudrait ainsi étudier sérieusement les connaissances de ces sociétés afin d'en examiner les contributions potentielles pour l'amélioration de leurs conditions de vie générales. Il est donc important de souligner le lien entre l'agence et la connaissance. Les connaissances locales permettraient ainsi de constituer les gens comme des agents, ce qui effacerait la représentation de l'expert en tant qu'agent venu d'Occident apporter la bonne nouvelle, et des populations vues comme des objets récipiendaires de cette connaissance<sup>234</sup>. Cela implique également que la connaissance occidentale ne soit plus considérée comme la seule pouvant résoudre les problèmes de ce monde.

Quand le discours sur la culture est récupéré par les OI, cette dernière est malheureusement plutôt considérée comme un ornement pratique qui fait paraître les projets plus participatifs et moins occidentalocentrés sur des impératifs économiques de croissance. On l'ajoute au discours développementiste de telle manière que celui-ci semble plus respectueux et soucieux d'inclure les autres cultures et savoir-faire. En réalité, il n'en est rien et certains parlent même « d'utopie de la dimension culturelle du développement »<sup>235</sup>. En effet, même si aujourd'hui il est communément admis que la dimension culturelle du développement est aussi importante que son aspect économique, il reste encore beaucoup à faire pour que cette notion dépasse le stade du discours et des belles promesses, et devienne une réalité dans les stratégies internationales de développement.

---

<sup>234</sup> Voir Michel Hobart, 1993, *op cit*, p.34.

<sup>235</sup> Titre de l'ouvrage de Marc Poncelet (1994).



On voit mal dès lors comment la culture pourrait véritablement être remise au premier plan quand les aspects économicistes du développement semblent plus forts que jamais malgré les critiques. Il faut donc s'intéresser à des approches alternatives qui se proposent de remettre les aspects culturels à la base de tout processus de développement ; ce qui implique de modifier les rapports de pouvoir/connaissance, afin que les voix silencieuses du développement puissent choisir leur(s) chemin(s) de développement.

## CHAPITRE III

### ÉCOFÉMINISME ET DÉVELOPPEMENT ENDOGÈNE : DE NOUVELLES MANIÈRES PERTINENTES D'ENVISAGER LE DÉVELOPPEMENT.

La culture, malgré sa présence dans de nombreux textes et discours des OI de développement, n'a jamais été véritablement intégrée en tant que base et finalité du développement aux stratégies dominantes actuelles, comme on l'a vu au chapitre précédent. Les partisans de l'idéologie développementiste se sont ainsi contentés de provoquer l'illusion du changement en ajoutant la culture pour faire paraître les stratégies plus humaines, alors que dans les faits, les impératifs d'efficacité, de rationalité, de productivité, etc., ont été plus que jamais renforcés depuis l'ère des PAS<sup>236</sup>. La promotion de la dimension culturelle du développement par les « experts » du développement est ainsi plus qu'ambigüe, car elle n'a pas fondamentalement ébranlé les bases économiques du paradigme dominant, ni la diffusion de l'hégémonie culturelle occidentale au détriment des autres systèmes de pensée et de connaissance.

Etant donné ce constat inquiétant, nous nous proposons dans ce chapitre d'étudier le potentiel de l'écoféminisme et du développement endogène, approches alternatives au paradigme développementiste, dans la formulation de nouvelles voies de développement éloignées des soucis de rationalisation et d'homogénéisation de ce

---

<sup>236</sup> Ces impératifs ont été renouvelés plus récemment encore avec la Déclaration de Paris sur l'efficacité de l'aide (OCDE, 2005).

dernier. Pour chaque approche étudiée nous procéderons de la même manière, à savoir : définir leurs caractéristiques principales, étudier leurs postulats, leurs instruments de mise en œuvre s'ils sont explicités et leurs possibles expériences empiriques, et enfin voir les principales critiques qu'on leur a adressées.

Il s'agira ainsi de voir, quels sont les éléments de rupture (ou de continuité) avec les paradigmes dominants mis en avant par ces deux approches. Plus spécifiquement, il faudra comprendre ce qu'elles envisagent quant au rôle de la culture des populations dites « sous-développées » pour le développement et à la redéfinition des rapports de domination, condition essentielle pour qu'un nouveau, ou plusieurs, paradigme(s) de développement plus respectueux des cultures des « voix silencieuses » puisse(nt) voir le jour.

### 3.1 L'écoféminisme : savoirs féminins, nature et développement.

Parmi les voix silencieuses du développement, il y a une catégorie de personnes qui est particulièrement exclue : les femmes. Un courant qui a gagné de l'ampleur ces dernières décennies est donc celui concernant les questions de genre et de développement, et plus spécifiquement l'écoféminisme alliant préoccupations féministes et écologiques. Apparue pour la première fois dans l'ouvrage d'Eaubonne, *Le Féminisme* (1978), l'écoféminisme « n'est pas un système de pensée unifié, mais reflète différentes perspectives féministes – libérales, marxistes ou socialistes »<sup>237</sup> qui se sont d'abord développées en Occident et ont pris de l'ampleur dans les années 1980.

---

<sup>237</sup> Karine Gagné, « Ecoféminisme et développement : L'impasse de l'essentialisation du lien femme/nature ». *Altérités*, 7(1), 2010, p.40.

### 3.1.1. Définition et certaines caractéristiques principales.

Il n'y a pas une définition unique de l'écoféminisme et pour certains il s'agirait davantage d'une philosophie ou d'un mouvement, que d'un courant de pensée politique et c'est pour cela que nous parlerons d'approche écoféministe et non pas de théorie. « Pour Karen J. Warren, l'une des représentantes majeures de cette tendance philosophique, la théorie écoféministe est un processus en devenir et non un ensemble de concepts anhistoriques et hors contexte »<sup>238</sup>. Par ailleurs, cette approche évite la tentation du relativisme associée à son approche multiculturelle et pluraliste de par l'importance qu'elle accorde au contexte historique et socio-économique (directement en lien avec l'approche postcoloniale)<sup>239</sup>.

Comme l'explique bien Cardinal (2010), l'écoféminisme serait l'union des pensées féministes et écologistes, qui identifient des structures similaires à l'oppression des femmes et de l'environnement. Globalement, le mouvement écoféministe présente l'analyse interconnectée des luttes de classes, de genres et de races comme le moyen de se battre contre le système capitaliste et patriarcal. Cette approche cherche ainsi à comprendre de manière systématique et globale les mécanismes d'oppression et de destruction conduits de front par le patriarcat, le capitalisme et le colonialisme. Ainsi, les auteures écoféministes (Shiva, 1988 ; Mies, 1993 ; Hawthorne, 2002 ; etc.) se positionnent du point de vue des exclus (femmes surtout mais aussi autres groupes marginalisés) pour faire ressortir les aberrations et contradictions de la vision dominante du monde. Ce faisant, elles présentent les « savoirs traditionnels des indigènes, femmes et communautés locales du Sud,

---

<sup>238</sup> Marie Geneviève Pinsart, « L'Écoféminisme », dans G. Hottois, J.-N. Missa *et al.*, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique: médecine, environnement, biotechnologie*. De Boeck Université, 2001, p.344.

<sup>239</sup> *Ibid*, p.344

comme un savoir écologique, holistique et efficace, mais qui est marginalisé et détruit par la science moderne occidentale »<sup>240</sup>.

Les thèmes principaux abordés par cette approche se rapprochent d'ailleurs beaucoup, pour certains, de ceux du post-développement que nous étudierons plus loin :

- la dénonciation : dénonce toutes les formes de « relations de domination-subordination » à l'égard des femmes et le parti pris contre les femmes (« *male-gender bias* »)<sup>241</sup>;
- le rejet : « de la logique de domination, des expressions idéologiques du patriarcat »<sup>242</sup>, de la prétendue supériorité de la science moderne et de la dépossession (appropriation par l'Occident des savoirs indigènes, etc.) ;
- la diversité : concept de « matrice de la diversité » (ou « *diversity matrix* », S.Hawthorne, 2002) d'où proviendrait les pensées critiques dont le développement aurait besoin. Il existerait ainsi d'autres visions du monde que celle de la culture dominante (sous-entendu du patriarcat) qui mériteraient d'être entendues ;
- le principe féminin : il permet « d'appréhender la nature en continuité et en harmonie avec la société, et induit un rôle particulier aux femmes en tant que productrices de la vie et protectrices de celle-ci ; rôle qu'elles remplissent grâce à un savoir particulier quant à la production alimentaire et la conservation de la biodiversité, nécessaire à la survie »<sup>243</sup> ;
- l'interconnexion : « L'ontologie écoféministe est fondée sur l'interconnexion. Cela signifie que tout ce qui existe, existe de manière interconnectée, en

<sup>240</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.27.

<sup>241</sup> Marie Geneviève Pinsart, 2001, *op cit*, p.343.

<sup>242</sup> *Ibid*, p.344.

<sup>243</sup> Arianne.Cardinal, 2010, *op cit*, p.32.



réseau avec d'autres existants »<sup>244</sup>. Les modèles dominants ont tendance à privilégier la déconnexion.

- l'écologie : « Ainsi, l'être humain est défini comme un être écologique, c'est-à-dire un être relationnel, socialement et essentiellement (de manière non contingente) »<sup>245</sup>. La nature occupe donc une place centrale dans cette approche et elle est directement en lien avec le principe féminin.

### 3.1.2. Le rejet de la science occidentale et de ses formes de domination.

La modernité exclut d'emblée les femmes des pays du Sud en tant qu'expertes et donc porteuses de connaissances<sup>246</sup>. Or les femmes ont des connaissances précieuses. Elles seraient des gardiennes de la tradition et sont donc très importantes pour les sociétés traditionnelles. Elles font partie de ces voix silencieuses, peut-être plus que n'importe quel autre groupe de la population. La tenante la plus connue de cette approche est l'auteur et physicienne indienne Shiva. C'est l'une des premières auteures, qui, dès les années 1980 a jumelé une critique à la fois du développement et de la science, dans une perspective féministe du Sud. Selon elle, si les femmes indigènes se battaient déjà contre le colonialisme, elles se battent aujourd'hui contre les formes de développement qui leur sont imposées, perçues par elles comme une autre menace à leur mode de vie. En effet, selon elle « le développement est un mythe qui camoufle la domination inhérente à celui-ci »<sup>247</sup>, car il n'est pas accessible à tous. Les femmes des pays du Sud sont ainsi particulièrement touchées par les conséquences négatives liées au couple colonialisme/développement et à la

<sup>244</sup> Marie Geneviève Pinsart, 2001, *op cit*, pp.345-346.

<sup>245</sup> *Ibid*, p.346.

<sup>246</sup> Vandana Shiva, *Staying Alive*. London : Zed Books, 1988, Introduction, xix.

<sup>247</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.29.

domination qui en résulte car la nature a été détruite par ces processus, or elles dépendent généralement de la nature pour survivre et préserver leurs traditions (Shiva, 1989).

Les auteures écoféministes cherchent ainsi à faire ressortir la violence inhérente à la science moderne, violence qui se traduit dans la destruction et l'utilisation de la nature à des buts de profit, dans le contrôle des femmes et l'uniformisation des modes de vie. La science occidentale serait donc un projet masculiniste qui est «devenue avec le temps une idéologie comme une autre issue d'une culture particulière et traduisant un projet social particulier »<sup>248</sup>.

L'usage de la science occidentale dans les pays du Sud a donc eu de violents effets destructeurs que ce soit sur les modes de production, les modes de vie et les systèmes de connaissances (ou au niveau de l'environnement), et a ainsi créé un cycle de pauvreté. A ce propos, on peut citer l'exemple de la Révolution Verte en Inde qui a entraîné une homogénéisation des méthodes agricoles, l'importation de semences, ainsi qu'une modification de l'alimentation de base. Hawthorne parle de ce phénomène comme d'une colonisation déguisée de la diversité qui s'est traduit de trois manières : coloniser le sol en changeant les pratiques de culture ; coloniser les corps des populations en changeant les pratiques alimentaires et nutritionnelles ; et coloniser la culture vu que les deux éléments précédents ont des effets sur les rituels culturels, les modes de vie et le contenu symbolique de la vie des populations<sup>249</sup>.

Ani (2000), dans son ouvrage consacré à la critique africano-centrée de la culture occidentale, propose quant à elle trois concepts pertinents pour comprendre la façon dont la logique culturelle occidentale, et les pratiques destructrices qui en découlent,

---

<sup>248</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.31.

<sup>249</sup> Susan Hawthorne. *Wild Politics. Feminism, Globalisation, Bio/Diversity*. Melbourne: Spinifex, 2002, p.89.

sont organisées. Le premier concept est appelé « *asili* »<sup>250</sup> et fait référence aux racines de la culture, à ses forces motrices. Dans la culture occidentale, « l'*asili* » est caractérisé par la séparation et l'universalisme. Conséquemment il y a « les Européens » et les « Autres », « l'homme » et la « nature », etc. Or, une telle division a mené à la négation systématique de l'existence des « Autres ». L'universalisme étend donc le phénomène de séparation et applique la même logique culturelle à tous, partout, comme si tous les contextes étaient identiques. C'est d'ailleurs ce statut normatif de la culture occidentale qui motive les stratégies et programmes des grands organismes de développement<sup>251</sup>. Le second concept utilisé par M.Ani pour décrire la construction des formes et pratiques de pensée de la culture occidentale est « *utamawazo* »<sup>252</sup>. Il décrit une pensée structurée culturellement par l'idéologie qui permet d'avoir une certaine autorité culturelle. Le troisième et dernier concept est « *utamarobo* » et peut se décrire comme l'esprit de la culture, son *ethos*, ses réponses émotionnelles. La culture occidentale, et plus particulièrement européenne d'après l'auteure, serait ainsi caractérisée par la domination, présente dans chaque structure des sociétés<sup>253</sup>, ce à quoi Hawthorne ajoute le profit<sup>254</sup>.

### 3.1.3 La relation pouvoir/connaissance : favoriser la « matrice de la diversité ».

La question de la relation pouvoir/connaissance est donc très présente dans la littérature écoféministe. La concentration de pouvoir entre les mains des riches, des

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p.17.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.*, pp.18-19.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p.369.

entreprises, etc., étrangle les membres de la « matrice de la diversité » qui, contrairement aux supers riches, ne disposent pas de formes de pouvoir (violence, récompenses, etc.) leur permettant d'imposer leurs visions des choses. Pourtant les auteures écoféministes s'accordent pour dire que celles et ceux qui ont été exclus des processus de développement représentent l'espoir de trouver des solutions nouvelles aux problèmes actuels du développement, grâce à leurs points de vue différents des modèles dominants.

Ainsi, les connaissances indigènes et « féminines » sont caractérisées par une incroyable diversité de systèmes de connaissances et reflètent les particularités uniques à chaque culture et société, ce qui permettrait d'ouvrir de nouveaux chemins de développement. Or, la connaissance occidentale les a d'emblée exclues, les a rendus invisibles, ne les considérant pas comme dignes de valeur. V.Shiva identifie trois façons dont cette exclusion s'est produite (et continue à se produire) :

- Au niveau ontologique : les particularités intrinsèques des autres ne sont pas prises en compte ;
- Au niveau épistémologique : les façons de percevoir et d'acquérir les connaissances ne sont pas reconnues ;
- Au niveau sociologique : le « non-expert » est privé de ces droits à la fois en ce qui concerne l'accès à la connaissance et sa capacité de/à critiquer les déclarations faites en son nom<sup>255</sup>.

La question du respect et de la prise en considération des différentes cultures considérées comme « inférieures » par le paradigme dominant de développement est donc centrale dans l'approche écoféministe. Ses auteures dénoncent l'assimilation et

---

<sup>255</sup> Vandana Shiva, 1988, *op cit*, p.30.

l'appropriation des connaissances qui a résulté du processus de domination, notamment de la colonisation. En effet, les politiques coloniales ont forcé les colonisés à adopter la culture du colonisateur (du plus fort) au détriment de leur propre culture, langue et identité. L'appropriation serait ainsi la première étape du processus de globalisation et cela repose sur le fait de rendre invisible les connaissances de la « matrice de la diversité » en niant son existence et en lui donnant une nouvelle forme qui conviendrait mieux au groupe dominant<sup>256</sup>. Le processus d'homogénéisation culturelle a donc lieu en partie à travers l'appropriation des connaissances et pratiques de ceux qui font partie de la « matrice de la diversité ». L'appropriation serait de ce fait un instrument utilisé contre les membres de la matrice afin d'avoir accès à leur « culture privée » et de pouvoir utiliser cet accès pour gagner des parts de marché<sup>257</sup>.

Les auteures écoféministes sont donc très critiques à l'égard de la culture occidentale et Hawthorne parle d'ailleurs, à propos de l'incapacité pour le groupe dominant de reconnaître les connaissances des « Autres », de « *Dominant Culture Stupidities* »<sup>258</sup>. Ce syndrome serait d'après elle très répandu en particulier parmi les groupes culturels suivants : blancs, hommes, hétérosexuels, riches, etc. Il faut donc se positionner du côté des exclus (femme, pauvres, etc.) pour faire ressortir les problèmes et les contradictions des modèles dominants et « défaire des mythes concernant le développement et la science, véhicules du paradigme masculiniste »<sup>259</sup>. Par ailleurs, la relation pouvoir/connaissance s'engage entre et à l'intérieur même des cultures, ce qui affecte la forme générale de la société. Selon Hawthorne quand le pouvoir est centralisé et se manifeste de manière forte (violence, etc.),

---

<sup>256</sup> Susan Hawthorne, 2002, *op cit*, p.91.

<sup>257</sup> *Ibid*, p.92.

<sup>258</sup> *Ibid*, p.47.

<sup>259</sup> A.Cardinal, 2010, *op cit*, p.28.



l'homogénéisation des pratiques culturelles devient la norme<sup>260</sup>. Au contraire quand le pouvoir est décentralisé et les connaissances des autres respectées, la diversité pourra s'épanouir et l'homogénéisation cesserait d'être la norme. La promotion de ces autres systèmes de pensées et de connaissances permettrait ainsi de trouver, dans le champ du développement, de nouvelles solutions plus équitables et durables pour les populations dites « sous-développées ».

« La diversité est le principe du travail et du savoir des femmes », mais c'est aussi « la matrice à partir de laquelle on peut construire un calcul alternatif de « productivité » et de « compétences » qui respecte la diversité au lieu de la détruire »<sup>261</sup>. Si ces remarques s'intéressent plutôt au domaine de l'agriculture en général, elles s'appliquent aussi à la diversité culturelle car construire, et reconnaître, des visions alternatives au modèle culturel occidental donneraient la possibilité aux populations dites « sous-développées » de choisir d'autres chemins de développement, qui seraient plus en adéquation avec leurs modes de vie et leurs aspirations.

#### 3.1.4. L'écoféminisme : un projet politique ?

Comme nous le disions plus haut, l'écoféminisme serait pour certains un courant de pensée politique. Il existerait donc un projet politique écoféministe, un projet que certains qualifient d'utopique<sup>262</sup>.

<sup>260</sup> Susan Hawthorne, 2002, *op cit*, p.109.

<sup>261</sup> Vandana Shiva, « Les savoirs indigènes des femmes et la conservation de la biodiversité », dans Vandana Shiva et Maria Mies, *Ecoféminisme*. Paris : L'Harmattan, 1999, p.186.

<sup>262</sup> Maire-Geneviève Pinsart, 2001, *op cit*, p.346.

Pour Warren, la société actuelle serait pré-féministe, c'est-à-dire que la structure patriarcale de domination-subordination est toujours présente même si elle suscite de plus en plus de résistances.

[...] pour mettre fin à un système de pouvoir il faut s'appuyer sur un autre type de pouvoir ; or la caractéristique du dominé est de ne pas avoir accès aux ressources nécessaires à l'exercice d'un contre-pouvoir ; donc la seule issue possible pour sortir de la structure patriarcale serait de recourir à la violence<sup>263</sup>.

Cette vision apparaît radicale mais il faut la nuancer, car si recours à la violence il y a, cela ne doit être que dans le but de démanteler un système de domination patriarcal afin de déboucher sur une politique de paix écoféministe<sup>264</sup>. Ainsi elle ne réfute pas complètement les théories *mainstream* mais elle veut les améliorer. Elle envisage donc la philosophie écoféministe comme un patchwork<sup>265</sup> modifiable à tout moment dès qu'un de ses éléments devient obsolète, ce qui ferait de cette approche une théorie en perpétuelle construction<sup>266</sup>. Son but est ainsi de remettre en cause le cœur même de la philosophie développementiste, c'est-à-dire le scientisme qui masque la réalité et la tradition patriarcale (qui a forgé l'histoire de l'Occident)<sup>267</sup>.

Pour d'autres, comme Shiva et Mies (1998), la solution aux problèmes des dominés passerait entre autres par l'économie de subsistance. Ainsi elles suggèrent un changement de paradigme :

---

<sup>263</sup> *Ibid*, p.346.

<sup>264</sup> *Ibid*.

<sup>265</sup> Trish Glazebrook. « Karen Warren's Ecofeminism ». *Ethics & the Environment*, 7(2), Autumn 2002, p.22.

<sup>266</sup> Karen J. Warren, 2000, *op cit*, p.66.

<sup>267</sup> Trish Glazebrook, 2002, *op cit*, p.24.

[...] la vision instrumentaliste et réductionniste de la science, de la technologie et de la connaissance est remplacée par une nouvelle conception privilégiant « une science et une technologie de subsistance écologique et féministe »<sup>268</sup>.

La subsistance est un mode de vie qui permettrait de répondre aux besoins vitaux des populations du Sud et c'est un modèle qui est déjà utilisé localement mais peu théorisé. Ses caractéristiques sont l'indépendance, l'auto-approvisionnement, l'autosuffisance alimentaire, la régionalisation, la nécessité de privilégier le rural, la démocratie participative et la coopération interrégionale, et impliquent ainsi la possibilité pour les « sous-développés » de satisfaire leurs besoins humains fondamentaux sans être dépendants de l'économie de marché qui est destructrice pour leurs communautés.

Hawthorne, quant à elle propose une nouvelle manière de faire de la politique. Elle développe ainsi le concept de « *wild politics* » qui fait référence à une approche régénérative, durable, avec des éléments imprédictibles et une grande capacité d'adaptation aux changements (de la même manière que dans un système écologique)<sup>269</sup>, soit tout le contraire des théories dominantes qui se veulent rationnelles et destructrices. Ainsi il faudrait selon elle, s'inspirer de la nature pour que le système international retrouve un certain équilibre (le pouvoir serait réparti équitablement entre chaque organisme, les échanges économiques seraient basés sur les véritables besoins des populations et non le profit, etc.)<sup>270</sup>. Le choix du terme « *wild* » est intéressant car il a plusieurs significations : la colère, la diversité, la rébellion, le rejet des cadres des modèles dominants<sup>271</sup>. On pourrait donc comprendre le concept de « *wild politics* » comme une analyse des forces structurelles et une

<sup>268</sup> Marie-Geneviève Pinsart, 2001, *op cit*, p.348.

<sup>269</sup> Susan Hawthorne, 2002, *op cit*, pp.20-21.

<sup>270</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.39.

<sup>271</sup> *Ibid*, p.24.

stratégie de résistance qui prend en considération le local et l'individuel, tout en mesurant leurs impacts sur les environnements globaux et locaux<sup>272</sup>.

On ne peut pas dire qu'il y ait déjà eu de projets institutionnalisés libellés écoféministes, et on devrait plutôt parler d'initiatives ou de mouvements collectifs à petite échelle. On peut néanmoins citer l'exemple du mouvement des femmes indiennes du Chipko dans les années 1970 qui protestèrent contre la déforestation galopante due à « l'évolution de la sylviculture masculine »<sup>273</sup>, en enlaçant des arbres pour qu'ils ne soient pas abattus.

À l'époque, les transformations au niveau de la gestion des forêts avaient grandement affecté la population locale, en entraînant des pertes d'emploi et une diminution de la capacité d'approvisionnement en ressources naturelles essentielles à l'économie du foyer [...] Cet événement a reçu une importante attention de la part des médias qui lui ont donné une visibilité internationale et qui ont fait circuler l'idée d'un lien quasi spirituel entre la femme et l'environnement<sup>274</sup>.

Les femmes, principales productrices et détentrices des savoirs liés à la nature se sont donc révoltées contre la déforestation galopante et l'introduction de nouvelles plantes exogènes non adaptées à leur environnement. Pour Shiva, ce mouvement est un exemple de lutte écoféministe car ces femmes se sont battues pour retrouver leur droit d'accès à la forêt et leur statut de « *forest managers* »<sup>275</sup>. Ainsi selon elle, le rôle dominant joué par les femmes est la preuve que le principe féminin de création et de préservation doit être à la base d'un modèle alternatif de développement mondial<sup>276</sup>.

---

<sup>272</sup> *Ibid*, p.25.

<sup>273</sup> Vandana Shiva, 1988, *op cit*, p.61.

<sup>274</sup> Karine Gagné, 2010, *op cit*, p.42.

<sup>275</sup> Vandana Shiva, 1988, *op cit*, p.95. Pour plus d'information sur le mouvement des femmes du Chipko voir également Karine Gagné (2010).

<sup>276</sup> Karine Gagné, 2010, *op cit*, p.43.

Enfin d'après Gagné (2010), il y aurait une certaine institutionnalisation de l'écoféminisme car les questions liées aux femmes et à l'environnement ont pris de plus en plus d'importance dans les forums du développement ces dernières années. Le courant *Women In Development* (années 1970) par exemple a été vivement critiqué pour avoir tenté «d'intégrer plus activement les femmes dans les projets de modernisation, [...] à partir de préoccupations considérées comme conformes à leur rôle naturel dans les tâches de reproduction biologique et domestique»<sup>277</sup>. Aujourd'hui les projets autour du thème *Genre et Développement*, même s'ils ont mené à des améliorations (notamment les projets de micro-crédits) utiliseraient de la même manière la dimension «femmes» «pour mieux implanter les projets de modernisation à travers elles»<sup>278</sup>. Ainsi, l'*empowerment* tant valorisé par les organisations internationales dans les projets destinés aux femmes «ressemble moins à une prise de pouvoir collective par les femmes [...] qu'à un octroi, d'en haut, de certaines parcelles de pouvoir»<sup>279</sup>. De ce fait, même si la plupart des auteures écoféministes ne seraient pas d'accord avec la récupération de leurs critiques par les OI, leurs déclarations auraient pourtant «fortement coloré la déclaration du *World Women's Congress for Healthy Planet* de Miami [...] et se sont imbriquées au manuel *Women and Environment* (2004) » du PNUD<sup>280</sup>.

<sup>277</sup> Jean-Philippe Peemans, 2002, *op cit*, p.112.

<sup>278</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.19.

<sup>279</sup> Jules Falquet. «Genre et développement: une analyse critique des politiques des institutions internationales depuis la Conférence de Pékin», Colloque annuel de l'IHEID, Genève, 30 janvier et 1er février 2003, p.63. Récupéré le 10 novembre 2013 de [http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/genre/shared/Genre\\_docs/2886\\_Actes2003/05\\_pouvoirs-j.falquet.pdf](http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/genre/shared/Genre_docs/2886_Actes2003/05_pouvoirs-j.falquet.pdf)

<sup>280</sup> Karine Gagné, 2010, *op cit*, p.45. «La pensée associant femmes et développement a parcouru un chemin considérable depuis les années 1960: le premier courant pour l'inclusion des femmes dans le développement (*Women in Development*, WID) s'est vu en partie supplanté par une réflexion plus critique issue de la théorie de la dépendance des années 1970, qui remet en cause la «modernisation» comme unique source du développement (*Women and Development*, WAD), puis dans les années 1990 par une approche en termes de «genre» (*Gender and Development*, GAD) et enfin par l'actuelle perspective du développement durable (*Women, Environment and Development*, WED) » (voir Jules Falquet, 2003, *op cit*, p.61).



### 3.1.5. Critiques et problèmes.

Malgré des apports importants cette approche reçoit de vives critiques car on lui reproche d'être trop simplifiée et sans nuances, ce qui la ferait tomber dans l'essentialisme<sup>281</sup>. Inspirée surtout par la pensée de Shiva :

[...] l'essentialisme affirme que les femmes possèdent une essence féminine distincte de l'essence masculine. Cette essence féminine serait composée d'attitudes, valeurs et principes de compassion, d'entraide, d'intuition, d'instinct maternel, toutes issues de la biologie en phase avec les cycles naturels de la terre. [...] L'essence « femme » serait plus proche de la nature de par sa fonction reproductrice : certaines écoféministes essentialistes revendiquent cette particularité comme une force tandis que d'autres écoféministes « matérialistes » rejettent l'essentialisme parce qu'il constitue à leur avis l'élément justifiant l'oppression historique du patriarcat sur les femmes<sup>282</sup>.

Ainsi, certaines féministes ont peur que le rapport à la nature que prône l'écoféminisme ne cantonne les femmes à leur rôle de mère ce qui ferait tomber ce courant dans le déterminisme biologique et psychologique<sup>283</sup>. La spiritualité écoféministe serait ancrée dans une conception de la femme en tant que « *nurturer and caretaker* » qui favoriserait la perpétuation de stéréotypes négatifs sur les femmes<sup>284</sup>. C'est pourquoi plusieurs critiques ont été adressées à l'interprétation que fait Shiva du mouvement des femmes du Chipko. En effet, l'accent sur le caractère spirituel du mouvement détournerait « l'attention du fait qu'il s'agit d'une lutte matérielle et économique pour un accès à une ressource dans laquelle tant les

<sup>281</sup> « Notion qui donne une essence particulière à une chose donnée, et qui la détermine de façon soi-disant naturelle. Par exemple, l'essence de la femme serait la féminité, la douceur ou l'instinct maternel ». Voir Marie-Anne Casselot, *Réciprocités militantes : L'écoféminisme, entre l'écologie et le féminisme*, Montréal : Centre d'intérêt public de l'UQAM (GRIP-UQAM), 2010, p.27.

<sup>282</sup> *Ibid*, p.27

<sup>283</sup> Marie-Geneviève Pinsart, 2001, *op cit*, p.345.

<sup>284</sup> Trish Glazebrook, 2002, *op cit*, p.20.

hommes que les femmes participaient »<sup>285</sup>. En outre, l'importance accordée au lien biologique entre la femme et la nature supporterait les normes de division du travail homme-femme ce qui renforcerait certains stéréotypes négatifs sur la place de la femme, plutôt que d'avoir un caractère libérateur comme le souligne les écoféministes<sup>286</sup>.

Certains qualifient donc cette approche d'anti-théorie, d'anti-science, d'anti-rationnelle<sup>287</sup>. On reproche aussi parfois à l'écoféminisme d'adopter surtout un point de vue du Sud et d'aller à l'encontre de l'émancipation des femmes en prônant le fameux « principe féminin ». Enfin pour d'autres, il n'est pas sûr que les femmes « sous-développées » détiennent des connaissances durables, sans compter que les thèses écoféministes auraient tendance à perpétuer le mythe du « bon sauvage » en offrant une vision romantique des modes de vie des indigènes et de leurs traditions.

Malgré ces critiques, les apports de ce courant sont tout de même non négligeables : il reconceptualise la notion de globalisation et offre une alternative démocratique respectueuse des cultures<sup>288</sup>. L'importance du contexte historique et socio-économique dans l'approche écoféministe lui enlève toute portée universalisante et essentialisante. Elle reconnaît donc explicitement la pluralité des voies de développement qui doivent être forgées grâce aux savoirs des marginaux (femmes, pauvres, etc.), et plus particulièrement le potentiel de ceux qui vivent proches de la nature dans la construction de pratiques de développement adaptées aux contextes locaux<sup>289</sup>.

---

<sup>285</sup> Karine Gagné, 2010, *op cit*, p.43

<sup>286</sup> *Ibid*, p.43

<sup>287</sup> John Baird Callicott. "The Search for an Environmental Ethic", dans T.Reagan, *Matters of Life and Death*, New York: McGraw-Hill, 1993, pp.335-337.

<sup>288</sup> Marie-Geneviève Pinsart, 2001, *op cit*, p.349.

<sup>289</sup> Susan Hawthorne, 2002, *op cit*, p.62.

Même si on ne peut pas parler encore d'un mouvement ou d'une théorie unifiée, cette approche reste néanmoins très prometteuse. En se voulant multidisciplinaire, multiniveaux et « *multiversalist* »<sup>290</sup> elle affiche un projet global qui pourrait amener des solutions intéressantes à la crise du développement comme nous le verrons dans une dernière partie :

Celles qui s'investissent dans ce mouvement regardent non seulement les implications des technologies sur les femmes, mais aussi sur les animaux, les plantes, sur l'agriculture, aussi bien dans le Tiers Monde que dans le Nord industriel<sup>291</sup>.

### 3.2 Le développement endogène : culture, territoire et développement.

On ne développe pas, on se développe<sup>292</sup>.

La devise ci-dessus résume assez bien l'esprit de l'approche du développement endogène : le développement doit provenir de la volonté et de l'initiative des peuples dits « sous-développés » eux-mêmes, et non pas d'une quelconque entité extérieure supposée mieux placée que ces derniers pour dire ce qui doit être fait ou pas afin d'assurer une amélioration du niveau de vie. Ces populations doivent donc devenir actrices de leur propre développement, et non plus seulement spectatrices et récipiendaires de modèles importés.

---

<sup>290</sup> *Ibid*, p.62.

<sup>291</sup> Maria Mies et Vandana Shiva, 1999, *op cit*, p.30.

<sup>292</sup> Devise de la Fondation Joseph Ki-Zerbo.

### 3.2.1. Définition et certaines caractéristiques principales.

Le développement endogène propose une critique radicale des modèles dominants en définissant la culture comme « fondement, dimension et finalité essentielles du développement »<sup>293</sup>. Il est « né avec la nécessité de freiner les inégalités du développement dans l'espace et de territorialiser le développement »<sup>294</sup>. Ce qui est intéressant dans ce courant c'est qu'il s'est nourri de plusieurs disciplines (géographie, sociologie, économie, etc.) et a été étudié, et appliqué, aussi bien au Sud qu'au Nord<sup>295</sup>. Il apparaît ainsi comme une alternative intéressante car il serait en adéquation avec les volontés et aspirations profondes des voix silencieuses du développement loin des soucis de rationalisation et d'universalité du paradigme développementaliste. Cette approche tend en outre à valoriser les différences culturelles et humaines car « la vraie universalité passe par l'exaltation des différences et les différences ne valent qu'en fonction du projet humain »<sup>296</sup>.

L'un des pères de cette vision est Ki-Zerbo, un intellectuel africain qui considère qu'il ne peut y avoir de développement ex-nihilo et qu'il faut donc se reconnecter aux valeurs culturelles et sociales africaines pour sortir du mal développement :

---

<sup>293</sup> Jacques Berque, « Pour une meilleure transmission des savoirs et des valeurs », in *Domination ou partage : développement endogène et transfert des connaissances*, Paris : UNESCO, 1980, p.17.

<sup>294</sup> Suzanne Tremblay. *Du concept de développement au concept de l'après-développement : trajectoire et repères historiques*. Collection « Travaux et études en développement régional », Université du Québec Chicoutimi, 1999, p.23.

<sup>295</sup> « Dans les pays du Nord, on va plutôt parler de développement agropolitain ou de développement autocentré (J.Friedmann), de développement par le bas (C.Weaver), de développement décentralisé (B.Planque) ou de développement ascendant (M.Bassand) ». Voir Suzanne Trembay, 1999, *op cit*, p.24.

<sup>296</sup> *Ibid*, p.50.

L'une des meilleurs clés pour poser correctement les problèmes africains et donc pour amorcer valablement leur résolution, c'est le concept du développement endogène. Et l'on ne devrait jamais prononcer le mot « développement » si chargé d'équivoques, sans l'assortir du ce qualificatif « endogène » qui l'affecte d'un signe positif<sup>297</sup>.

Pour expliquer sa vision il utilise le paradigme de l'arbre : l'arbre est enraciné, mais tout en puisant dans les profondeurs de la culture sous-jacente, s'il n'est pas emmuré, il est ouvert vers des échanges multiformes<sup>298</sup>. Le développement endogène doit ainsi être défini comme le passage de soi-même à soi-même à un niveau supérieur par la multiplication des choix quantitatifs et qualitatifs, économiques et culturels<sup>299</sup>.

Chez Ki-Zerbo, la métaphore du cœur et de l'arbre suggère que le développement endogène repose sur l'exigence d'une approche systémique et unitaire, une perception globale, intégrale et intégrative entre les différents éléments sociaux et culturels des réalités africaines<sup>300</sup>.

Le développement endogène a ainsi été défini :

[...] au départ comme un développement basé principalement, quoique de manière non exclusive, sur des ressources disponibles localement – les connaissances, les cultures et les dirigeants locaux – et déterminé par la manière dont les populations se sont organisées, avec l'ouverture nécessaire pour intégrer les connaissances et les pratiques aussi bien traditionnelles qu'extérieures. Il inclut des systèmes d'apprentissage et

<sup>297</sup> Joseph Ki-Zerbo. *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*. Dakar : CODESRIA, 1992, p.1.

<sup>298</sup> Joseph Ki-Zerbo. *A quand l'Afrique. Entretien avec René Holenstein*. La Tour d'Aigues : Editions de l'Aube, 2003, p.172.

<sup>299</sup> Salim Abdelmadjid. « Joseph Ji-Zerbo: le Savant, le Politique et l'Afrique ». *Esprit*, 2007, (8), p.102.

<sup>300</sup> Youssouf Kouma. *Des savoirs endogènes au développement endogène*. Récupéré le 14 septembre 2013 de <http://gereaphilo.over-blog.com/des-savoirs-endog%C3%A8nes-au-d%C3%A9veloppement-endog%C3%A8ne>



d'expérimentation locaux afin de construire des économies locales et y retenir les bénéfices de l'activité<sup>301</sup>.

Les principes de cette approche à retenir pour notre étude sont les suivants :

- Liberté et diversité culturelle : le contexte culturel doit être le point central pour garantir un développement réussi afin d'éviter les pressions extérieures qui souhaiteraient changer les manières de faire des populations concernées, ce qui nous amène au concept suivant<sup>302</sup>;
- *Self-determination / self-reliance* : le développement doit être ouvert à l'interprétation, la réinterprétation et le contrôle par les groupes ciblés eux-mêmes<sup>303</sup>. Cela implique ainsi la modification des rapports de pouvoir à tous les niveaux afin que les groupes marginalisés puissent prendre en main leur propre développement ;
- Participation : « processus social par lequel le projet de développement s'enracine dans le milieu touché et s'imprègne des valeurs spécifiques de ce milieu »<sup>304</sup>, car il ne peut y avoir de réelle participation sans comprendre et prendre en compte la culture des populations concernées ;
- Territorialisation : accent sur l'utilisation de ressources et une activité économique au niveau local (développement « *from below* ») ;
- Hybridation : « L'endogénisation du développement ne signifie pas la dichotomisation et l'opposition entre facteurs endogènes et facteurs exogènes. Elle repose au contraire sur leur harmonisation en fonction des finalités que se fixe la société ou la communauté en développement »<sup>305</sup>.

<sup>301</sup> Deogratias F. Rutatora et Stephen J. Nindi, « Économie morale et développement endogène : le cas de la société matengo (Tanzanie) ». *Revue du MAUSS*, 2(30), 2007, p.272.

<sup>302</sup> Robyn Eversole, "Whose Vision, Whose Rules? A Culture and Development Typology ». *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 26(2), 2005, p.296.

<sup>303</sup> *Ibid*, p.296.

<sup>304</sup> Pham Nhu Ho. *Le développement endogène comme alternative. Potentialités et obstacles à son déploiement*. Paris : UNESCO, 1987, p.21.

<sup>305</sup> *Ibid*, p.22.

Les travaux des chercheurs et historiens africains tels que Ki-Zerbo visent de ce fait à restituer leur histoire aux sociétés africaines et « plaident pour un ressourcement du développement qui plongerait dans les racines culturelles africaines »<sup>306</sup>.

### 3.2.2 Le territoire et les savoirs indigènes comme bases du développement.

Il doit donc y avoir une plus grande connaissance des valeurs, croyances et comportements afin d'impliquer les populations dès le départ aux efforts de développement en les incluant dans la conception et la réalisation des projets. C'est ce que proposent les tenants de cette approche pour qui, l'aspect économique n'est pas celui qui doit primer dans les stratégies de développement.

Le développement endogène est territorial, communautaire et démocratique. Ainsi, le territoire est à la base du développement [...] il est le fruit de chacune des composantes d'un espace, c'est-à-dire les composantes naturelles, culturelles, économiques et sociales. Il est communautaire puisqu'il fait appel à la participation de la population démocratique puisqu'il suppose des structures démocratiques pour sa mise en œuvre<sup>307</sup>.

La culture doit donc être la dimension principale et la finalité du développement. Cette approche met en avant l'humain et l'importance des cultures et savoir-faire locaux avant les aspects économiques. Ainsi le développement endogène s'articule principalement autour de deux choses : « une valorisation des ressources disponibles localement [matières premières et compétences humaines], et une territorialisation de

---

<sup>306</sup> Pauline Bend, « Repenser le concept de développement, des impasses d'un processus de standardisation des sociétés à la nécessaire émergence d'un sens historique ». *Afrique et développement*, XXXII(3), 2007, p.17.

<sup>307</sup> Suzanne Tremblay, 1999, p.24.

l'activité économique »<sup>308</sup>. Mais si l'ancrage territorial est fondamental pour cette approche, ce n'est pas pour autant que le développement doit se faire en dehors des cadres de la globalisation, en autarcie. Au contraire, il est crucial d'intégrer des perspectives endogènes dans un cadre global<sup>309</sup> et de s'inscrire dans un contexte d'ouverture.

Pour Rutatora et Nindi, un certain nombre de « tâches particulières » doivent être accomplies pour générer un développement endogène réussi : construire à partir des besoins locaux ; améliorer les connaissances et pratiques locales ; contrôler localement des options de développement ; identifier de nouvelles « niches » de développement ; utiliser de manière sélective les ressources externes ; retenir les bénéfices localement ; échanger entre les cultures<sup>310</sup>. Ces auteurs ont effectué leur étude sur le cas de la société Matengo en Tanzanie, société qui s'est développée de manière endogène et continue de le faire grâce à des principes et valeurs reposant sur leurs connaissances ancestrales. Ils ont ainsi décrit le système de connaissances de cette société et comment elle a dû s'adapter aux nombreux changements intervenus ces dernières décennies (guerres ethniques, colonisation en particulier, qui a détruit certaines structures traditionnelles et désorganisé les systèmes d'exploitation agricoles). Les Matengo ont ainsi élaboré une solution ingénieuse basée sur leur propres valeurs et techniques pour lutter contre la pénurie de terre qui les avaient contraint à déménager vers des terres moins fertiles et montagneuses. Ce système, appelé « *ngolo* », permet de contrôler l'érosion des sols, de maintenir la fertilité et d'accroître le rendement des récoltes obtenues sur des pentes raides tout en incluant la rotation des cultures et l'usage de jachère<sup>311</sup>. Ce système, sans instruments scientifiques et modernes, simple et sans risque leur permet ainsi d'assurer des rendements suffisants pour satisfaire leurs besoins essentiels.

<sup>308</sup> Améziane Ferguene et Abderraouf Hsaini, 1998, *op cit*, p.2.

<sup>309</sup> *Ibid*, p.3.

<sup>310</sup> Deogratias F. Rutatora et Stephen J. Nindi, 2007, *op cit*, pp.274-275.

<sup>311</sup> *Ibid*, p.269.

Le développement endogène est ainsi une alternative intéressante car il cherche à promouvoir la cosmovision des peuples autochtones c'est-à-dire leurs perceptions particulières, leurs propres visions du monde. Dans le cas de l'Inde par exemple, qui dispose d'une diversité culturelle et religieuse impressionnante, l'accent sur la préservation de la diversité culturelle est très important. Le cas de la santé illustre bien ceci, car l'Inde dispose d'une tradition médicale à deux niveaux. D'une part, on trouve le système « classique » c'est-à-dire un système codifié avec des pratiques institutionnalisées comme l'Ayurveda, le Siddha et l'Unani. Ces derniers incluent des connaissances sur toutes les branches de la vie que ce soit au niveau des humains, des animaux ou des plantes. En parallèle de ces systèmes qu'on pourrait qualifier de dominants, on trouve ce que certains nomment des « traditions populaires » (« *folk traditions* »<sup>312</sup>). Ces traditions riches et très diverses incluent des remèdes ancestraux transmis oralement depuis des millénaires contre les empoisonnements, des pratiques physiques préventives comme le yoga, des traitements aux plantes (souvent prescrit en combinaison avec la lecture de versets de « *mantras* » et l'utilisation de symboles et objets rituels), et bien d'autres encore<sup>313</sup>. Les communautés autochtones indiennes connaîtraient ainsi l'usage d'environ 9000 plantes dont 7500 avec des propriétés médicinales, sans compter l'utilisation qu'elles font également des matériaux d'origine animale ou minérale. Ce qu'il est important de souligner ici c'est que les systèmes « dominants » ne rejettent ni ne dévaluent ces traditions populaires, mais ont au contraire une relation symbiotique avec ces derniers et s'enrichissent l'un l'autre<sup>314</sup>. Cette diversité qui intégra la multitude des traditions culturelles est favorisée dans de nombreux projets de développement endogène en

---

<sup>312</sup> Bertus Haverkort, Katrien van't Hooft and Wim Hiemstra. *Ancien Roots, New Shoots. Endogenous Development in Practice*. London : Zed Books in association with COMPAS (COMPARing and Supporting endogenous development), 2003, p.40.

<sup>313</sup> Pour plus de précisions voir Bertus Haverkort, Katrien van't Hooft and Wim Hiemstra, 2003, *op cit.*

<sup>314</sup> *Ibid*, p.41, pour une étude bien documentée sur les cultures et les savoirs des peuples marginalisés, et leurs potentiels et applications dans des projets de développement endogène.

Inde en particulier dans le cas de l'agriculture<sup>315</sup>. Les modèles dominants de développement devraient s'inspirer de ces expériences où une culture, ou valeur, « dominante » ne va pas nécessairement chercher à annihiler les « Autres ».

### 3.2.3 La popularité du discours sur le développement endogène au niveau international.

Au niveau international ce courant dispose d'une importante visibilité en particulier depuis que la Tanzanie a tenté une expérience de développement autocentré avec la Déclaration d'Arusha (1967), comme on l'a vu au chapitre précédent. Si la déclaration a été difficile à mettre en œuvre, il faut néanmoins souligner le courage de la Tanzanie pour avoir été à l'encontre de « *l'establishement international, minimiser le rôle du commerce international et de l'industrialisation, prôner le retour à la terre, revendiquer l'originalité d'un style de vie conforme aux valeurs traditionnelles* »<sup>316</sup>.

La popularité du développement endogène, autocentré, basé sur la satisfaction des besoins fondamentaux n'a cessé de croître depuis cette période. L'UNESCO en particulier, est d'ailleurs souvent perçu comme le « principal moteur du développement endogène »<sup>317</sup>, mais d'autres comme l'Organisation Internationale du Travail (OIT), ont elles aussi repris à leurs compte le discours sur le développement

<sup>315</sup> Pour plus de précisions voir Bertus Haverkort, Katrien van't Hooft and Wim Hiemstra (2003) ou encore Vandana Shiva (1988, 1993)

<sup>316</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, pp.214-215. En italique dans l'original.

<sup>317</sup> Pham Nhu Ho, 1987, *op cit*, p.22.



endogène, et plus généralement sur la dimension culturelle du développement<sup>318</sup>. Sous prétexte de recentrer le développement sur les êtres humains et leurs aspirations, ces organisations ont donc récupéré les critiques adressées par les tenants du développement endogène afin de mieux les intégrer à leur propre discours et faire semblant de s'adapter, de s'infléchir, mais sans que leurs fondements de base changent véritablement (économisme, rationalité, etc.). Cela semble bien être résumé par la citation ci-dessous :

Pour l'UNESCO, il s'agit de penser le développement à partir d'autres repères, c'est-à-dire d'envisager la croissance économique et le progrès technique, mais aussi le logement, le travail, les revenus, l'éducation, la formation, l'information [...] en termes de valorisation culturelle<sup>319</sup>.

Ce processus d'intégration des concepts de certains courants critiques comporte bien d'autres exemples. Ainsi toutes les questions liées au paradigme culture et développement semblent être un moyen pratique de faire du développement à visage humain tout en respectant les intérêts de l'agenda politique international. Dans le cas de la Banque Mondiale par exemple, « la culture finit graduellement par être intégrée aux projets [...], mais instrumentalisée et conçue comme un « capital culturel », comme un outil pour favoriser l'implantation des projets de modernisation »<sup>320</sup>. Il en va de même avec le « développement durable », qui est largement imprégné par des notions occidentales et il est souvent financé en accord avec les priorités de l'agenda des différentes organisations multilatérales, bilatérales, non gouvernementales, etc. Or cela entraîne de nouvelles dépendances des pays en développement envers les pays du Nord.

---

<sup>318</sup> Pour plus de références sur ce sujet voir notamment Edgar Montiel (1982), Pierre Moulinier (2001), Luce Kellerman (1992) ou encore *La bibliographie culture et développement*. Récupérée le 12 octobre 2013 de <http://www.unesco.org/fr/culture-and-development-indicators/resources/bibliography/>

<sup>319</sup> Pham Nhu Ho, 1987, *op cit*, pp.22-23. Notre emphase sur les termes.

<sup>320</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.21.

Enfin, il faut souligner le caractère ambigu de cette promotion du développement endogène par les OI de développement et financières. En effet, si le processus de développement se veut à la fois exogène et endogène, cette contradiction s'intensifie lorsque des agents exogènes cherchent à promouvoir l'endogène. Comment ces organisations peuvent-elles prétendre vouloir plus d'endogénéité alors même que ce sont elles qui vont promouvoir, organiser et gérer les projets de l'extérieur? Il y aura toujours des interventions extérieures, que ce soit sous forme de conseils, d'aide technique ou financière, etc., et « il n'empêche que celui qui aide prend sur lui une part de l'initiative et de l'effort de l'autre »<sup>321</sup>. Il faut néanmoins nuancer cela, car tout élément extérieur n'est pas systématiquement à rejeter comme nous allons le voir plus loin. Mais il faut tout de même constater, que la volonté d'infléchir les excès des modèles développementistes au niveau du système international est plus souvent restée au stade des belles déclarations qu'à celui de la réalisation de projets concrets.

### 3.2.4 L'hybridité culturelle : un lien prometteur entre local et global.

Les contacts et transferts de connaissances entre différentes sociétés et cultures contribuant par là-même à transformer ces sociétés et ces cultures ne sont pas un phénomène nouveau. Aujourd'hui encore ces contacts sont présents et exacerbés par le monde transnational dans lequel nous vivons. Le problème est que ces contacts et transferts se font dans une logique unidirectionnelle qui à terme entraîne l'appauvrissement, voire la disparition, des savoirs endogènes.

---

<sup>321</sup> Jacques Bousquet. « Peut-on aider les autres à se développer à leur manière ? », dans Huynh Cao Tri (dir.), *Développement endogène: aspects qualitatifs et facteurs stratégiques*. Paris: UNESCO, 1988, p.85.

« Notre sous-développement unijambiste d'aujourd'hui provient de ce qu'on a fait des pays africains une table rase, un sahara culturel, une page blanche prête pour toutes les copies »<sup>322</sup>. Ce constat cinglant de Ki-Zerbo nous rappelle à quel point les différents moments de l'histoire des peuples dits « sous-développés » ont été rendus invisibles au profit de l'imposition de la culture du plus fort, du colonisateur, et cela fait que toute « culture est un mixte »<sup>323</sup>.

L'hybridité culturelle implique la notion de métissage, de rencontres culturelles et de mélange<sup>324</sup>. Cette notion est particulièrement favorisée dans les études postcoloniales et pour Bhabha l'hybridité représenterait une sorte « d'espace intermédiaire (« *third space* »), « l'interface coloniale », caractérisée par une certaine ambivalence positive qui serait elle-même productrice de nouvelles catégories de sens »<sup>325</sup>. Les acteurs économiques des pays du Sud, s'ils sont largement enracinés dans leurs propres cultures et traditions, ont donc la possibilité de s'ouvrir sur le monde « moderne » chaque fois qu'ils ont besoin de nouvelles méthodes ou idées<sup>326</sup>. L'hybridité se produit donc à tous les niveaux que ce soit à l'intérieur d'un même pays entre différents groupes ethniques ou religieux par exemple (cas de l'Inde) ou à l'échelle internationale (colonisation, diffusion de masse des produits culturels occidentaux) et dans tous les domaines (langage, alimentation, pratiques sociales, etc.). Elle permet ainsi une articulation dynamique et prometteuse entre héritage traditionnel et pratiques exogènes, à condition bien sûr que les échanges se fassent dans le respect des idées et connaissances de chaque partie engagée dans ce type d'échange. À titre d'exemple :

<sup>322</sup> Joseph Ki-Zerbo, 1992, *op cit*, p.2.

<sup>323</sup> *Ibid*.

<sup>324</sup> Nadia Kiwan, « Le Refus de l'hybridité culturelle chez les femmes musulmanes en France et en Grande-Bretagne : repli communautaire ou esquisse d'un projet politique ? ». *Les Cahiers du MIMMOC*, (4), 2007, p.1. Récupéré le 10 février 2014 de <http://mimmoc.revues.org/306#notes>

<sup>325</sup> *Ibid*, p.2.

<sup>326</sup> Améziiane Ferguene et Abderraouf Hsaini, 1998, *op cit*, p.9.

Les cultes syncrétiques comme le kimbanguisme et le kitawala dans le bassin du Congo, le vaudou sur la côte du Bénin, à Haïti, à Cuba, au Brésil sont des croyances vivantes en pleine expansion dans lesquelles des rites chrétiens ou des éléments modernes s'intègrent à un vieux fonds de valeurs ancestrales<sup>327</sup>.

L'accent sur la dimension territoriale et communautaire ne signifie donc pas forcément un repli, ni un développement en complète autarcie. En effet un développement « par le bas » n'implique pas que des espaces locaux soient coupés du monde extérieur. D'ailleurs avec les contraintes de la mondialisation cette déconnexion ne peut se faire et au contraire cela suscite des dynamiques d'ouverture que ce soit au niveau local, national ou international<sup>328</sup>. Pour illustrer ce à quoi ressemble un système de développement endogène « mixte » on peut prendre l'exemple du système productif textile à Ksar-Hellal en Tunisie (tissage et confection étant les activités principales). D'une part, les producteurs sont « enracinés localement c'est-à-dire que le territoire abrite une population entrepreneuriale appartenant à la même communauté locale », et d'autre part, les « membres de cette communauté partagent des valeurs identiques sur lesquelles sont basées les relations productives et la régulation globale du système productif local »<sup>329</sup>.

Ce système « exo-endogène » présente plusieurs avantages. D'un côté, il permet de préserver les relations traditionnelles de solidarité entre les divers producteurs et d'inscrire « dans un même espace une multitude de producteurs appartenant tous à la même communauté [ce qui] leur permet ainsi de capter des économies d'agglomération non négligeable »<sup>330</sup>. D'autre part, il permet l'ouverture sélective sur l'international pour les matières premières, les produits chimiques, les équipements (nouvelles machines donc on forme la main-d'œuvre à de nouvelles

<sup>327</sup> Serge Latouche, 2005, *op cit*, p.144.

<sup>328</sup> *Ibid*, p.4

<sup>329</sup> *Ibid*, p.20.

<sup>330</sup> *Ibid*, p.25

pratiques), les débouchés commerciaux et la présence d'investissement étrangers dans l'économie locale. Cette ouverture au monde se fait bien sûr de manière sélective et s'accompagne d'un filtrage sévère des éléments provenant de l'extérieur (par exemple en matière de technologie les producteurs locaux n'achètent à l'étranger que des machines dont ils maîtrisent la technologie et qui permettent une certaine flexibilité avec leurs connaissances traditionnelles dans la pratique productive).

[...] l'ouverture à l'international des espaces économiques locaux peut prendre des formes diverses et très variées qui se complètent mutuellement. L'important à retenir est que selon le type d'économies locales et les modes d'organisation territoriale, les modalités d'insertion à l'international vont changer en fonction des réalités locales<sup>331</sup>.

Ainsi le défi pour les promoteurs des connaissances indigènes sera de choisir entre défendre ces connaissances comme une alternative radicale à la science occidentale, ou au contraire essayer de la combiner avec cette dernière dans la pratique du développement. Quoiqu'il en soit, le dynamisme et la spécificité unique de la connaissance indigène en font une chose encore plus difficile à saisir dans son ensemble, car on ne peut pas établir une bonne fois pour toute une compréhension totale de ce qu'elle implique du fait de son caractère changeant et soumis à des négociations continuelles entre les gens<sup>332</sup>. En outre son caractère local la rend difficilement adaptable à la conduite du développement qui recherche des solutions standardisées et à grande échelle. Le défi majeur que les savoirs traditionnels auront donc à surmonter dans les prochaines années, sera d'empêcher une simplification ainsi qu'une généralisation de leur contenu pour qu'ils rentrent dans les cadres techniques bien définis du développement. Au contraire, il faut qu'un dialogue et des

---

<sup>331</sup> *Ibid*, p.11.

<sup>332</sup> Paul Sillitoe et Mariella Marzano, "Future of Indigenous Knowledge Research in Development". *Futures*, 41, 2009, p.15.



échanges ouverts et respectueux s'opèrent afin de définir des stratégies de développement plus efficaces car moins homogénéisantes culturellement.

### 3.2.5 Critiques et problèmes.

Si cette approche est prometteuse et à la mode, elle se heurte néanmoins à certaines critiques. Tout d'abord on lui reproche sa focalisation uniquement autour de deux aspects : l'exploitation de ressources spécifiques disponibles localement et la territorialisation de l'activité économique<sup>333</sup>. D'autre part, pour Jaulin :

[...] parler de développement endogène est encore ne faire état que d'une fonction, avec cependant un ajout, une précision, à savoir que cette fonction renvoie à un ensemble donné; il y a là une trivialité, ou plutôt un refus de la contradiction évoquée, puisqu'il est malaisé d'imaginer une fonction ne se référant pas à un ensemble donné; traiter du développement est traiter du développement de quelque chose et est par construction endogène à cette « chose »<sup>334</sup>.

Par ailleurs, on reproche à cette approche d'être difficile à mettre en place à un niveau institutionnel, notamment à cause des réticences de certaines populations indigènes à construire une relation de confiance et à partager les secrets de leur culture et de leurs connaissances spirituelles avec des acteurs extérieurs (à la communauté ou au pays), qui pourraient être impliqués dans des projets de développement endogène.

---

<sup>333</sup> *Ibid*, p.2.

<sup>334</sup> Robert Jaulin, « Ethnocide, Tiers Monde et ethnodéveloppement », *Tiers-Monde*, tome 25 (100), 1984, p.922.

[...] les cadres opérationnels des organisations participantes n'ont pas toujours la bonne attitude sur le terrain ni les compétences nécessaires pour entamer un dialogue concernant la culture et la cosmovision des populations concernées. De plus, ces travailleurs de terrain sont souvent d'une origine sociale plus élevée que celle des groupes marginalisés avec lesquels ils travaillent »<sup>335</sup> ce qui ne permet pas vraiment de sortir de la relation « expert »/ « sous-développé ».

Enfin, le développement endogène ne serait pas une approche avec une base théorique bien définie, mais plutôt une perspective sur le développement rural largement influencée par des jugements de valeur<sup>336</sup>.

Pour d'autres encore, il faut faire attention aux pièges du développement participatif car parfois l'implication des groupes marginalisés se caractérise seulement par une série de choix suggérés par les développeurs extérieurs<sup>337</sup>. Rist se veut encore plus prudent envers ce genre d'approches participatives et endogènes car selon lui « on peut craindre que l'autonomie ne constitue finalement qu'une version tropicalisée du « développement » dont l'exercice serait réservé aux oubliés de l'histoire »<sup>338</sup>.

On pourrait donc dire que ce qui définit le développement endogène c'est :

[...] un contenu territorial très fort, signifiant notamment que les processus en cause ne sont pas purement économiques mais socio-économiques, dans le sens où ils précèdent d'une symbiose entre activités

<sup>335</sup> Deogratias F. Rutatora et Stephen J. Nindi, 2007, *op cit*, p.276.

<sup>336</sup> Bill Slee, « Theoretical Aspects of the Study of Endogenous Development », dans Jan Douwe van der Ploeg and Ann Long (eds.), *Born from Within: Practice and Perspectives of Rural Endogenous Development*. Assen : Van Gorcum, J.D.van der Ploeg and A.Long, 1994, p.186.

<sup>337</sup> Robyn Eversole, 2005, *op cit*, p.299.

<sup>338</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.224.

productives industrielles et/ou artisanales et vie sociale et communautaire à l'échelle locale<sup>339</sup>.

Malgré les critiques, on ne peut nier le potentiel du développement endogène dans la formulation de nouveaux paradigmes de développement plus équitable et durables. En effet, il se distingue de la vision prométhéenne des théories classiques du développement car il « pose non seulement le problème des moyens de développement dans leur multidimensionnalité, mais aussi et surtout le problème de la finalité du développement »<sup>340</sup>, qui selon lui se doit d'être la culture.

### CONCLUSION CHAPITRE III

Dans ce chapitre nous nous sommes efforcés de montrer quelles sont les réponses proposées par l'écoféminisme et le développement endogène à la question de la formulation d'un ou de nouveau(x) modèle(s) de développement qui permettraient une modification des rapports de domination à tous les niveaux, et ainsi l'inclusion des voix silencieuses dans la mise en place de stratégies tenant réellement compte de leurs cultures et de leurs savoir-faire. Néanmoins, si ces approches sont plus qu'exhaustives sur la dénonciation des aspects négatifs des modèles dominants de développement, elles ne le sont pas autant quand il s'agit de décrire exactement la manière de modifier les rapports de domination. Ceci peut se comprendre car dans un cas il s'agit d'approches abstraites et généralisées, et dans l'autre de stratégies dépendantes des spécificités des situations historiques.

Cependant, des pistes intéressantes se sont dégagées de notre analyse. D'une part, il apparaît évident au vu de l'étude de ces deux approches que la diversité

<sup>339</sup> Améziane Ferguene et Abderraouf Hsaini, 1998, *op cit*, p.4.

<sup>340</sup> Pham Nhu Ho, 1987, *op cit*, p.19.

culturelle doit être vue comme un outil, un moyen et une fin du développement. En effet, les deux approches prônent une décolonisation des savoirs et des esprits afin que puissent s'exprimer ouvertement les différences culturelles dans lesquelles résident sûrement des pistes de solutions aux problèmes du développement. Il faut donc que l'Occident cesse de se voir comme le « nombril » du monde et s'ouvre sans intentions cachées aux autres systèmes de pensée et de connaissance. D'autre part, il est clair qu'un recentrage sur les aspects environnementaux et locaux (endogènes) apparaît comme un objectif pertinent pour infléchir le paradigme développementiste. En outre, le concept d'hybridité culturelle offre des perspectives intéressantes permettant de faire le lien entre le local et l'international, le moderne et le traditionnel, ce qui assurerait un développement à la fois exogène et endogène sans que cela se fasse au détriment de la partie la plus faible (les « sous-développés »).

Enfin, il faut retenir que si ces deux approches rejettent l'idéologie développementaliste et cherchent des solutions alternatives, elles apparaissent toutefois moins radicales que le post-développement qui souhaite détruire le concept même de « développement » comme nous allons le voir au chapitre suivant.

## CHAPITRE IV

### LA FIN DU DÉVELOPPEMENT ?

Après avoir étudié au chapitre 3 l'écoféminisme et le développement endogène, qui se présentent plutôt comme des alternatives plus « accommodantes » au paradigme dominant (car elles n'envisagent pas un rejet du concept même de « développement »), nous nous pencherons sur une approche plus radicale : le post-développement. Nous nous demanderons ainsi ce que le post-développement propose à la question de la modification des rapports de domination et sa contribution à l'élaboration de nouveaux paradigmes de développement plus respectueux des cultures des « sous-développés ». Comme pour les deux approches précédentes, nous définirons les caractéristiques principales de ce courant, étudierons ses postulats et instruments de mise en œuvre (s'ils sont explicités) ainsi que ses possibles expériences empiriques. Nous verrons ensuite les principales critiques adressées à cette approche.

Enfin dans la dernière partie du chapitre, en tenant compte de notre cadre d'analyse, nous nous emploierons à synthétiser les différentes approches, afin de montrer leurs points communs et leur pertinence dans la formulation de stratégies de développement qui prennent véritablement en compte les voix silencieuses. Cela nous permettra ainsi de proposer des pistes éventuelles pour l'élaboration d'un ou de plusieurs nouveaux paradigme(s) de développement plus endogène (s), équitable(s) et durable(s).



#### 4.1 Sortir des « ruines » du « développement » : le post-développement, une alternative radicale.

De manière générale, on pourrait dire que l'approche dite du « post-développement » englobe la critique de la modernisation et du progrès technoscientifique prôné par l'Occident que l'on retrouve dans les théories critiques, le poststructuralisme et les mouvements écologiques. Ce courant, qui est apparu dans les années 1970-1980, met ainsi en parallèle un développement alternatif et les critiques culturelles du développement<sup>341</sup>.

##### 4.1.1 Définition et certaines caractéristiques principales.

D'après ce courant, il serait souhaitable que les populations concernées par le développement soient libres de changer les règles et le contenu de ce changement selon leurs propres éthiques et aspirations qui sont culturellement définies<sup>342</sup>. Une action de développement ne peut donc réussir si les valeurs qu'il véhicule ne sont pas partagées par les populations concernées.

Pour Pieterse, le post-développement n'est pas une approche homogène. Elle se chevauche avec d'autres courants critiques de la modernité occidentale et du progrès technoscientifique comme le poststructuralisme et les mouvements écologiques. Elle met ainsi en parallèle un développement alternatif et les critiques

---

<sup>341</sup> Jan Nederveen Pieterse, « After Post-development », *Third World Quarterly*, 21(2), 2000, p.176.

<sup>342</sup> Majid Rahnema, 1997, *op cit*, p.385.

culturelles du développement<sup>343</sup>. En outre, elle présenterait certains traits communs avec la théorie de la dépendance (importance de l'endogène) dans sa recherche de l'autonomie de la dépendance extérieure. Au niveau de sa méthodologie (analyse du discours), de son cadre théorique et de ses propositions politiques, le post-développement est teinté des postulats de Foucault : « its horizon is made up of local resistance, local struggles à la Foucault, disavowing a universal agenda »<sup>344</sup>. Appartenant à l'ère des « post » (postmodernisme, poststructuralisme, etc.), cette approche est également basée sur la reconnaissance de la « fin de la modernité ». Enfin, la posture quasi-révolutionnaire du post-développement refléterait à la fois le désir d'une nouvelle ère et une politique nostalgique de romantisme, de glorification du local et du communautarisme avec des sous-entendus conservateurs<sup>345</sup>.

L'économiste Sachs (1992), l'un des critiques les plus radicaux de la notion de développement, déplore que le développement soit une ruine dans le paysage intellectuel :

The idea of development stands like a ruin in the intellectual landscape. Delusion and disappointment, failures and crime have been the steady companions of development and they tell a common story: it did not work. Moreover, the historical conditions which catapulted the idea into prominence have vanished: development has become outdated<sup>346</sup>.

Les tenants de ce courant (Escobar, Sachs, Kum-Kum, Esteva, Partant, etc.) reprochent au modèle dominant de développement d'avoir fait plus de mal que de bien. Ainsi plutôt que de suggérer que le paradigme de développement soit amélioré, comme le laisse entendre le développement endogène et l'écoféminisme, le post-

<sup>343</sup> Jan Nederveen Pieterse, 2000, *op cit*, p.176.

<sup>344</sup> Jan Nederveen Pieterse, "My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development" *Development and Change*, 29, 1998, p.361.

<sup>345</sup> *Ibid*, p.364.

<sup>346</sup> Wolfgang Sachs, 1992, *op cit*, p.1.

développement souhaite sortir complètement de ce paradigme car les conséquences négatives du développement seraient non pas un effet secondaire indésirable, mais quelque chose d'intrinsèque au concept même de « développement »<sup>347</sup>. Il serait donc préférable de sortir de ce cadre plutôt que d'essayer de le réformer.

Il faut en outre résister aux soi-disant « alternatives » au développement (comme peut l'être le développement endogène par exemple) car elles sont plus trompeuses du fait de leur caractère plus « sympathique » que le « *hard* » développement (modèles dominants)<sup>348</sup>. Le post-développement chercherait donc des alternatives au concept même de « développement », plutôt que des approches de développement alternatives. Mais si les théoriciens du post-développement veulent « détrôner » le développement, ce n'est pas pour autant qu'ils rejettent la finalité du développement, à savoir l'amélioration des conditions de vie, le changement social, etc. En fait, ces derniers rejettent farouchement le « projet de développement post Seconde Guerre mondiale » plutôt que le « développement » en lui-même<sup>349</sup>. En effet, d'après eux, ce projet n'a apporté que des désillusions, l'augmentation des inégalités, l'homogénéisation culturelle, et la destruction environnementale<sup>350</sup>.

Ainsi la pensée post-développementiste s'articule autour de plusieurs thèmes centraux :

- La déconstruction : déconstruction des termes liés au développement afin de prendre le « recul nécessaire pour observer le discours du développement en tant qu'idéologie »<sup>351</sup> car le développement n'est pas neutre ;

<sup>347</sup> Sally Matthews, « Post-development Theory and the Question of Alternatives: a View from Africa », *Third World Quarterly*, 25(2), 2004, p.374.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p.376.

<sup>349</sup> *Ibid.*

<sup>350</sup> *Ibid.*, p.378.

<sup>351</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.62.

- La critique de la modernité, du capitalisme et du positivisme scientifique : il faut ainsi remettre les valeurs et les savoirs des voix silencieuses au premier plan car c'est là que réside des alternatives prometteuses au développement ;
- La critique de l'ethnocentrisme : le développement ne doit pas privilégier les valeurs et la culture occidentales supposées supérieure aux valeurs et aux cultures des autres peuples. Cela implique la promotion de la diversité culturelle ;
- Le refus et la résistance : refus de participer au grand projet de développement tel qu'il existe actuellement et sortie de ce paradigme ;
- La diversité culturelle : respect et prise en compte des traditions et savoir-faire indigènes (promotion des savoirs locaux, soutien des mouvements populaires, etc.).

#### 4.1.2 Sortir du mythe du développement.

Pour les auteurs post-développementistes, le concept de « développement » est en ruine et il faut donc absolument sortir du champ épistémologique et politique du développement<sup>352</sup>, car ce sont les idées et présupposés même du développement, tel qu'on l'a envisagé à partir de la Seconde Guerre mondiale, qui posent problème. En effet, le mot « développement », détaché de tous les concepts eurocentriques qu'on lui attribue depuis des décennies, signifie « amélioration », un changement désirable. Or les tenants du post-développement, quand ils en appellent à « la fin du développement » ne pensent pas forcément que cette amélioration soit impossible<sup>353</sup>, et c'est une nuance importante à faire ici. Ils rejettent donc le concept de

<sup>352</sup> Arturo Escobar, "Anthropology and the Development Encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology". *American Ethnologist*, 18(4), 1991, p.675.

<sup>353</sup> Sally Matthews, 2004, *op cit*, p.376.

« développement » tel qu'il a été défini après la Seconde Guerre mondiale, et non pas le « développement » détaché de toutes ses connotations occidentales comme le montre bien la citation ci-dessous :

The contributors [to *The Post-Development Reader*] generally agree that the people whose lives have often been traumatized by development changes do not refuse to accept change. Yet what they seek is of quite different nature. They want change that could help people to enhance their inborn and cultural capacities: change that would enable them to blossom "like a flower from the bud" [...] *that could leave them free to change the rules and the contents of change*, according to their own culturally defined ethics and aspirations<sup>354</sup>.

Le projet de développement post Seconde Guerre mondiale a apporté de telles désillusions qu'il faut donc s'ouvrir à de nouvelles façons d'améliorer durablement la vie des populations. En effet, les promesses de réduction de la pauvreté n'ont jamais abouti et il ne faut pas oublier de souligner la responsabilité de certains leaders du « Tiers Monde » dans cet échec. En Afrique, par exemple, malgré une volonté affichée de résoudre les problèmes de développement on a l'impression que certains leaders se préoccupent plus de leurs intérêts propres (corruption, népotisme, etc.) que de ceux de leurs populations. Pire encore, en continuant de propager le discours développementiste, ils demandent de grands efforts à leurs populations comme par exemple d'accepter des projets de lois controversés, car, comme ils le prétendent, cela les amènera éventuellement au développement<sup>355</sup>. Le discours du Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD) serait ainsi enraciné, selon certains, dans le paradigme de développement post-Seconde Guerre mondiale et a été vivement critiqué à plusieurs reprises pour cette raison<sup>356</sup>.

<sup>354</sup> Majid Rahnema, 1997, p.384. Souligné dans l'original.

<sup>355</sup> Sally Matthews, 2004, *op cit*, p.377.

<sup>356</sup> *Ibid*, p.383 pour plus de précisions sur les critiques adressées à ce partenariat, voir dans cet ouvrage Bond (2002), Civil Society Indaba (2002), Longwe (2002), Nabudere (2002), Ngwane (2002), Pheko (2002), South African Catholic Bishops Conference (2002) and Vale (2002) .



Pour Partant, le premier à avoir énoncé le concept de post-développement<sup>357</sup>, « l'idée que le tiers monde peut et doit se développer comme les pays qui passent pour l'être est parfaitement absurde. L'idée qu'on peut et doit l'y aider l'est tout autant »<sup>358</sup>. Les post-développementistes réfutent ainsi l'idée selon laquelle les peuples dits « sous-développés » ont forcément besoin d'être guidés pour espérer améliorer leurs conditions de vie. Ils insistent sur la nécessaire autonomisation des sociétés et le rejet de tout ce qui représente l'idéologie développementiste.

Inspirés par l'héritage de Foucault, les auteurs post-développementistes, en faisant un réel travail de déconstruction du langage du développement, auraient ainsi « le recul nécessaire pour observer le discours du développement en tant qu'idéologie »<sup>359</sup>. En effet, tous les présupposés qui constituent le discours sur le développement (économisme, croissance, hiérarchisation des sociétés, etc.) en font une idéologie soutenue par un discours qui séduit depuis longtemps malgré ses dérives. Les membres du réseau européen pour l'après-développement (READ) suggèrent ainsi de :

[...] commencer par voir les choses autrement pour qu'elles puissent devenir autres, pour que l'on puisse concevoir des solutions vraiment originales et novatrices. Il s'agit de mettre au centre de la vie humaine d'autres significations et d'autres raisons d'être que l'expansion de la production et de la consommation<sup>360</sup>.

<sup>357</sup> Il a énoncé ce concept dans la première édition de son livre célèbre, *La fin du développement. Naissance d'une alternative* en 1982 (1<sup>ère</sup> éd.).

<sup>358</sup> François Partant. *La fin du développement. Naissance d'une alternative* (2<sup>e</sup> éd.). Paris : Babel, 1997, p.20.

<sup>359</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.62.

<sup>360</sup> Réseau européen pour l'après-développement (READ), « Manifeste du réseau européen pour l'après-développement ». *Revue du MAUSS*, 2(20), p. 90-98, 2002, p.91. Ce manifeste a été signé par des auteurs majeurs du courant post-développementiste tels que S.Latouche, G.Esteva, ou encore W.Sachs.

Leur mot d'ordre est « résistance et dissidence » ce qui implique « le refus de la complicité et de la collaboration avec cette entreprise de décervelage et de destruction planétaire que constitue l'idéologie développementiste »<sup>361</sup>.

Pour voir au-delà du développement, il faut donc « décoloniser les esprits » afin de commencer à voir la réalité telle qu'elle est :

A first condition for such a search is to look at things as they are, rather than as we want them to be; to overcome our fears of the unknown ; and, instead of claiming to be able to change the world and to save « humanity », to try saving ourselves from our own compelling need for comforting illusions<sup>362</sup>.

#### 4.1.3 Diversité et apports des savoirs traditionnels.

Selon Esteva (1992), le concept de développement tirerait son origine de la biologie, et a été appliqué aux sciences sociales dans une approche positiviste de l'histoire. Le développement tel qu'on l'entend à partir du 19<sup>e</sup> siècle, et plus encore à partir de 1945, serait ainsi synonyme de croissance et d'évolution et serait donc indissociable de la modernisation et du modèle de société idéale à atteindre, la société occidentale. Or « l'après » ou le « post » développement se veut ancré dans la diversité qui est à la base du raisonnement post-développementiste.

L'après-développement, en effet, est nécessairement pluriel. Il s'agit de la recherche de modes d'épanouissement collectifs dans lesquels ne serait pas privilégié un bien-être matériel destructeur de l'environnement et du lien social. L'objectif de la bonne vie se décline de multiples façons selon les contextes<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> Majid Rahnema, 1997, *op cit*, p.392.

<sup>363</sup> Réseau européen pour l'après-développement, 2002, *op cit*, p.94.

La plupart des auteurs de ce courant s'accordent ainsi pour dire que les savoirs des voix silencieuses constituent une ressource riche pour proposer des alternatives efficaces au paradigme développementiste<sup>364</sup>. L'aspect normatif implicite de cette notion qui implique que les peuples sont les mieux placés pour décider eux-mêmes de leur propre développement, c'est l'autonomie des sociétés. Le discours dominant sur l'incapacité des pays dits « sous-développés » à se gouverner eux-mêmes est donc une aberration<sup>365</sup>. Pour les membres du READ il faut donc soutenir toutes les initiatives alternatives d'autogestion, « d'auto organisation des exclus du Sud »<sup>366</sup> (donc pas de modèle uniforme car expériences diverses selon les contextes).

Les tenants du post-développement prônent ainsi la non-intervention extérieure en laissant à ces pays la possibilité de choisir leur propre voie de développement.

[...] le questionnement critique concernant les valeurs occidentales exportées à travers le développement pousse les théoriciens à se pencher spécifiquement sur les valeurs des sociétés non-occidentales [...] désormais pour leur essence ou leur message et non seulement comme un nouvel outil de développement<sup>367</sup>.

Ce dernier point est ainsi très pertinent car il propose une inversion de la perspective (comme dans l'approche postcoloniale) qui favoriserait des valeurs et pratiques du Sud. De ce fait les Occidentaux devraient s'inspirer et s'enrichir des valeurs et pratiques des populations marginalisées plutôt que d'essayer de les transformer à leur

<sup>364</sup> Il n'y a qu'à regarder le manifeste du Réseau européen pour l'après-développement pour s'en rendre compte.

<sup>365</sup> Majid Rahnema, 1997, *op cit*, p.381.

<sup>366</sup> Réseau européen pour l'après-développement, 2002, *op cit*, p.96.

<sup>367</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.70.

profit<sup>368</sup>. Il faut donc, que ce soit au niveau local ou international, se redécouvrir, apprendre les uns des autres, explorer des nouvelles possibilités de dialogues et d'action, mais surtout il faut tisser de nouvelles relations transcendant les barrières de langage et de ce fait, aller au-delà des paradigmes que l'ère du développement a perpétué depuis des décennies<sup>369</sup>.

#### 4.1.4. Exemple de mise en œuvre : la décroissance.

Inspirée de la pensée de Partant<sup>370</sup>, selon laquelle la meilleure solution pour les victimes du déséquilibre mondial des richesses serait de « sortir du champ de la concurrence et de refuser l'échange »<sup>371</sup>, la décroissance propose ainsi pour sauver la planète de « carrément sortir du développement et de l'économicisme comme il faut sortir de l'agriculture productiviste qui en est partie intégrante pour en finir avec les vaches folles et les aberrations transgéniques »<sup>372</sup>. La décroissance économique est ainsi une stratégie pour aller au-delà du développement, un outil que peuvent, et doivent, aussi utiliser les citoyens du Nord pour tenter de modifier le déséquilibre des richesses mondiales.

Aménager la décroissance signifie, en d'autres termes renoncer à l'imaginaire économique c'est-à-dire à la croyance que plus égale mieux. Le bien et le bonheur peuvent s'accomplir à moindres frais. La plupart des

<sup>368</sup> En ce sens des ouvrages comme celui d'Helena Norberg-Hodge *Quand le développement crée la pauvreté. L'exemple du Ladakh* (2002) ou *L'Afrique au secours de l'Occident* d'Anne-Cécile Robert (2004) sont très évocateurs.

<sup>369</sup> Majid Rahnema, 1997, *op cit*, p.391.

<sup>370</sup> Mais aussi de Nicholas Georgescu-Roegen que l'on considère comme le père de la décroissance avec son ouvrage *La décroissance. Entropie-Écologie-Économie* (1979).

<sup>371</sup> François Partant, 1997, *op cit*, p.20.

<sup>372</sup> Serge Latouche, « A bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale ! », « s.d ». Récupéré le 10 mars 2014 de <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/latouche>

sagesses considèrent que le bonheur se réalise dans la satisfaction d'un nombre judicieusement limité de besoins. Redécouvrir la vraie richesse dans l'épanouissement de relations sociales conviviales dans un monde sain peut se réaliser avec sérénité dans la frugalité, la sobriété voire une certaine austérité dans la consommation matérielle<sup>373</sup>.

Il faut faire attention à nuancer le concept de décroissance car le terme n'est pas synonyme d'immobilisme, d'un retour à une société préindustrielle ou d'une régression du bien-être. Certes il faut bannir la consommation à outrance, mais ces auteurs ne préconisent pas une inversion de la croissance mais plutôt un ralentissement providentiel : « L'évolution et la croissance lente des sociétés anciennes s'intégraient dans une reproduction élargie bien tempérée, toujours adaptée aux contraintes naturelles »<sup>374</sup>. En effet les sociétés indigènes ont adapté leur mode de vie à leur environnement, tandis que les sociétés modernes et industrielles ont au contraire cherché à adapter leur environnement à leur mode de vie ce qui menace leur survie.

La décroissance peut donc être vue comme un « mot obus »<sup>375</sup> destiné à briser l'idéologie de la croissance. Le préfixe « dé » est en cela très révélateur car il implique de déconstruire et de se désaliéner d'une idéologie considérée comme naturelle. Il faut donc « décroître, décoloniser, désintoxiquer, désaliéner, désencombrer »<sup>376</sup>.

La première proposition de la décroissance ne vise donc pas à mettre un contre-système à la place du système, ni une contre-idéologie de décroissance à la place de l'idéologie de croissance, mais bien au

<sup>373</sup> Serge Latouche, « Pour une société de décroissance », *Le Monde Diplomatique*, novembre 2003. Récupéré le 3 janvier 2014 de <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/11/LATOUCHE/10651>

<sup>374</sup> Serge Latouche « A bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale ! ». Récupéré le 10 mars 2014 de <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/latouche>

<sup>375</sup> Vincent Cheynet, « Engager une politique de décroissance ». Récupéré le 10 mars 2014 de <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/polidecroi>

<sup>376</sup> *Ibid.*



contraire de l'esprit critique à la place de la pensée dogmatique, de la neutralité à la place de la propagande et du sectarisme<sup>377</sup>.

Il faut donc travailler « à une société fondée sur la qualité plutôt que sur la quantité, sur la coopération plutôt que la compétition, à une humanité libérée de l'économisme se donnant la justice sociale comme objectif »<sup>378</sup>. On doit de ce fait repenser nos relations à l'économie, aux autres et à notre environnement si l'on souhaite préserver notre planète et notre futur. Nous devons ainsi apprendre à mieux vivre ensemble et se « défaire des préjugés liés au progrès, au temps, à la consommation, à la technologie et à la liberté »<sup>379</sup>. La modification des rapports de pouvoir selon cette approche ne sera donc possible que si les populations (« sous-développées » ou non car ce mouvement doit s'étendre aussi bien au Nord qu'au Sud) se placent dans une attitude de résistance et de dissidence comme on l'a vu plus haut. De ce fait, elles doivent faire du rejet leur hygiène de vie et doivent tenter de sortir du système par toutes les formes d'auto-organisation alternatives possibles<sup>380</sup>, comme la décroissance<sup>381</sup>.

#### 4.1.5 Critiques.

Cette vision a suscité de nombreuses réactions, ses détracteurs l'accusant de fournir une critique destructrice plutôt que constructive, car si les partisans du post-développement affirment qu'il faut détruire le développement, ils sont moins

---

<sup>377</sup> *Ibid.*

<sup>378</sup> Serge Latouche, 2003, *op cit.*

<sup>379</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.71.

<sup>380</sup> Réseau européen pour l'après-développement, 2002, *op cit*, p.91.

<sup>381</sup> On peut également citer d'autres formes de résistance et d'auto organisation comme le mouvement altermondialiste, le mouvement "slow food", le troc, le freeganisme (consommer uniquement ce qui est gratuit donc volontairement choisir de ne plus participer à la société de consommation), etc.

explicites quand il s'agit de dire par quoi exactement le remplacer<sup>382</sup>. Ainsi par exemple, Escobar dans son ouvrage majeur, *Encountering Development : The Making and Unmaking of the Third World* (1995), ne traite de la question des alternatives au développement que dans le dernier chapitre de son ouvrage (de même avec Latouche dans son ouvrage *In the Wake of Affluent Society: An Exploration of Post-development* (1993) qui ne les évoque que dans l'avant-dernier chapitre).

Le principal problème de ce courant d'après Pieterse est donc qu'il n'est pas assez développé au niveau théorique<sup>383</sup>. De plus, d'après lui le fait que l'analyse du discours soit le cadre méthodologique du post-développement a transformé cette analyse en plateforme idéologique, et donne l'impression que ce courant est plus un jeu de langage qu'une analyse<sup>384</sup>. Enfin, toujours d'après Pieterse, d'une part les revendications de ce courant sont trompeuses et représentent mal l'histoire du développement (le succès des expériences de développement de certains pays est-asiatiques ne serait d'après lui jamais discuté), et d'autre part, sa pensée dichotomique sous-estime la complexité des motivations du contenu de la modernité et du développement<sup>385</sup>. Enfin, la posture quasi révolutionnaire du post-développement est ambiguë, car elle reflèterait à la fois le besoin pour une nouvelle ère et en même temps une politique nostalgique de romantisme, de glorification du local et du communautaire, figée dans une connotation traditionnaliste<sup>386</sup>.

Pour Corbridge (1998), les critiques des post-développementistes à l'égard du projet global de développement sont trop pessimistes et relèveraient d'une sorte de néo-malthusianisme qui envisagerait les populations comme des fardeaux plutôt que comme des bienfaits, malgré l'accent mis dans ce courant sur l'importance du

<sup>382</sup> Sally Matthews, 2004, *op cit*, p.373.

<sup>383</sup> Jan Nederveen Pieterse, 2000, *op cit*, p.176.

<sup>384</sup> *Ibid*, p.180 et 183.

<sup>385</sup> *Ibid*, p.183.

<sup>386</sup> *Ibid*, p.186.

pouvoir desdites populations<sup>387</sup>. En outre, le courant du post-développement ne reconnaîtrait pas les accomplissements positifs de l'ère du développement, car s'ils n'ont pas été nombreux on ne peut nier par exemple, l'amélioration de l'alphabétisation ou le déclin de la mortalité infantile dans certains pays dits « sous-développés »<sup>388</sup>. Par ailleurs, les tenants du post-développement se perdraient dans de fausses déductions (les problèmes de pauvreté seraient partout et toujours liés au modèle dominant de développement et au capitalisme) ; en comparaisons inutiles (la modernité est mauvaise, seule l'anti-modernité est souhaitable) ; et dans un pseudo romantisme (seul le pauvre peut vivre de manière harmonieuse car seule une vie simple est une bonne vie)<sup>389</sup>.

Si les post-développementistes cherchent des alternatives au « développement », et non pas des approches alternatives, ils ne rejettent donc pas pour autant l'idée qu'une société peut se transformer et évoluer vers l'amélioration des conditions de vie de sa population. La fin du développement ne devrait ainsi pas être vue comme la fin de la recherche de nouvelles possibilités de changement et de la construction de nouvelles formes de solidarités<sup>390</sup>. Par ailleurs, le suffixe « après » ou « post » est important car « [...] il souligne la signification historique que ces théoriciens veulent donner à leur refus, dans une volonté de ne pas être récupérés comme l'ont été bien des critiques du développement »<sup>391</sup>.

---

<sup>387</sup> Stuart Corbridge "Beneath the Pavement Only Soil": The Poverty of Post-development". *The Journal of Development Studies*, 34(6), 1998, p.142

<sup>388</sup> Sally Matthews, 2004, *op cit*, p.378. Cette critique est à nuancer car certains auteurs post-développementistes ne nient pas que certains programmes de développement aient pu avoir des effets bénéfiques malgré les contraintes du paradigme dominant. Voir notamment Majid Rahnema, 1997, *op cit*, p.381.

<sup>389</sup> Stuart Corbridge, 1998, *op cit*, p.139.

<sup>390</sup> Majid Rahnema, 1997, *op cit*, p.391.

<sup>391</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.67.

Le discours du développement, tel l'orientalisme analysé par Said (2003), a servi de mécanisme de production et de management du « Tiers-Monde », organisant la production de la vérité sur cette région du monde. Ce courant est donc très important car il met en avant la façon dont le « développement » a toujours été le produit d'un jeu de pouvoir défini à un moment donné. Le post-développement a également permis la reconnaissance de l'importance du discours et du langage que l'on utilise dans la façon que nous avons de décrire le monde<sup>392</sup>.

Notons en conclusion, que les critiques de cette approche si elles dénoncent principalement ses aspects théoriques, ne remettent pas nécessairement en cause l'importance de prendre en compte les savoirs des voix silencieuses du développement dans la reconceptualisation du développement. Si certains peuvent voir dans la promotion des savoirs indigènes un certain « ethnochauvinisme »<sup>393</sup> (qui rejoindrait finalement l'ethnocentrisme du paradigme dominant), nous pensons au contraire que le post-développement, et de manière plus générale les approches entrant dans un large paradigme post-développementiste, présentent des postulats prometteurs afin de replacer les voix silencieuses à la base des processus de développement. Les tenants du post-développement encouragent donc la résistance des sociétés dites « sous-développées » car cela contribuera à l'érosion du modèle culturel occidental. Enfin la vitalité des cultures traditionnelles « laissent augurer des échappatoires à la fatalité de l'univers unidimensionnel »<sup>394</sup>.

<sup>392</sup> Katie Willis, 2005, *op cit*, p.207.

<sup>393</sup> Joseph Ahorro, "The Waves of Post-Development Theory and a Consideration of the Philippines", 2008. Récupéré le 2 avril 2014 de <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2008/ahorro.pdf>

<sup>394</sup> Serge Latouche. *L'occidentalisation du monde*. Paris : La Découverte, 2005, p.140.

#### 4.2 Le potentiel des approches alternatives étudiées : des propositions pertinentes pour définir d'autres développements.

Dans cette partie nous nous proposons de synthétiser les apports de l'approche postcoloniale qui ont guidé cette recherche avec ceux des approches alternatives étudiées précédemment afin de montrer leur potentiel dans la création d'un ou de plusieurs nouveau(x) paradigme(s) de développement, qui permettraient de construire des projets prenant réellement en compte les aspirations des voix silencieuses du développement.

Comme nous l'avons dit précédemment, si les approches alternatives étudiées sont plus qu'explicites sur la dénonciation des processus de domination et la nécessaire déconstruction du discours développementiste, elles ne le sont pas autant quand il s'agit d'expliquer de façon claire la manière par laquelle elles envisagent de renverser les rapports de domination. Néanmoins, des pistes intéressantes se sont dégagées de notre analyse et elles pourraient servir de base à de nouvelles réflexions pour définir d'autres voies de développement.

##### 4.2.1 Bref rappel sur l'approche postcoloniale : fil conducteur des trois approches alternatives étudiées.

Tout d'abord, il faut revenir un instant sur les principaux concepts de l'approche postcoloniale en relations internationales. Le postcolonialisme est un rappel salutaire de la persistance de relations néocoloniales à l'intérieur du nouvel ordre mondial et de la division internationale du travail. Une telle perspective permet de mettre au jour les histoires d'exploitation et d'évolution des stratégies de



résistance<sup>395</sup>. Les principaux concepts de l'approche postcoloniale sont ainsi très proches de ceux des approches alternatives étudiées précédemment :

- la critique de l'eurocentrisme : rejet de l'universalisme et de l'homogénéisation culturelle, au profit de la diversité culturelle ;
- l'inversion de la perspective : perspective du Sud plutôt que celle du Nord ;
- le *subalternisme* : se concentrer sur d'autres acteurs (les « sous-développés ») que ceux étudiés habituellement ;
- le dynamisme des identités culturelles<sup>396</sup> : les cultures ne sont pas figées et sont soumises à des influences extérieures (concept d'hybridation culturelle: Bhabba(1994), Curry (2003). Prôner le respect des spécificités culturelles n'implique pas nécessairement que celles-ci restent figées. Au contraire les cultures ont toujours été soumises à des influences extérieures, et un subtil mélange doit être fait pour allier tradition et modernité.

Ces concepts sont plus que pertinents dans le cadre de notre étude car on remarque d'emblée que les trois approches alternatives étudiées se placent dans une perspective postcoloniale. En effet, elles rejettent toutes les formes de domination héritées de la période coloniale qui se sont perpétuées avec le grand projet de développement post-Seconde Guerre mondiale et qui ont mené à la négation des trajectoires historiques, connaissances et expériences des populations dites « sous-développées ». En outre, elles préconisent toutes de recentrer le développement sur d'autres acteurs que ceux étudiés habituellement afin de permettre aux groupes directement concernés par les problèmes de développement de s'exprimer librement et d'initier des actions en ce sens. Enfin, et c'est un point essentiel, ces approches

---

<sup>395</sup> Homi K. Bhabha. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994, p.9.

<sup>396</sup> Afef Benessaïeh, 2010, *op cit*, pp.369-372.

insistent sur la promotion et la prise en compte de la diversité culturelle dans laquelle réside sûrement une partie des solutions aux problèmes du développement.

Les trois approches étudiées présentent donc des éléments de rupture déterminants avec le paradigme dominant, notamment en ce qui concerne la modification des rapports de domination et de la relation pouvoir/connaissance, mais aussi au regard des concepts de base et acteurs du développement. En effet, au lieu de mettre en avant l'économisme, la croissance et la science moderne, ces approches se proposent de recentrer le débat sur les voix silencieuses du développement, ces acteurs marginalisés par les théories dominantes, car d'après elles, ce sont dans leurs savoirs et façons de faire que résident une partie des solutions aux problèmes du développement. En outre, elles préconisent également de repenser le système économique mondial qui favorise des échanges inégaux et fragilise les voix silencieuses. C'est de ces différentes cultures que peuvent émerger de nouveaux concepts, cadres d'analyse, langage ou significations qui permettraient éventuellement de regarder le développement sous un nouvel éclairage plus qualitatif.

#### 4.2.2 Détruire le régime épistémologique occidental : Décoloniser les esprits et le langage.

Sous-développés nous le sommes. Nous ne le sommes que dans notre esprit d'abord. Mais camarades par rapport à qui, par rapport à quoi sommes-nous sous-développés ?

Nous ne devons pas nous laisser imposer un rythme de marche, un modèle de société que les censeurs impérialistes ont créé pour dompter notre peuple<sup>397</sup>.

Comment remettre en cause un discours comme celui du développement ? Un discours si bien ancré dans la conscience collective comme étant synonyme de croissance économique, que ceux qui tentent de le réfuter sont immédiatement rejetés et montrés comme des parias. «Quoi de plus humain que d'insulter un interlocuteur dérangeant plutôt que de se remettre en question? Est déclaré fou celui dont la pensée est minoritaire»<sup>398</sup>. Les activistes altermondialistes et autres partisans de la décroissance sont ainsi souvent représentés comme de gentils hippies avec des idées utopistes. Pourtant, de plus en plus de gens prennent conscience que les inégalités dans le monde vont finir par mener à une catastrophe et que la façon de faire du développement est complètement inadaptée aux besoins réels des populations dites « sous-développées ». C'est aussi une conséquence de la mondialisation, mais une positive dans ce cas-là, car elle permet d'éveiller les consciences sur les problèmes liés au tout-économique et c'est un premier pas vers un changement nécessaire de paradigme.

Il faut donc décoloniser nos esprits mais le langage pose problème à ceux qui veulent sortir du discours dominant, surtout que, comme on l'a vu au chapitre précédent, les OI de développement (Institutions Financières Internationales (IFI), UNESCO, etc.) ne se privent pas pour récupérer et adapter les critiques et ainsi perpétuer le discours développementiste. Dans son analyse de la décroissance, Ariès décrit bien ces difficultés liées au langage lorsqu'il dit :

---

<sup>397</sup> Thomas Sankara "Développement prêt-à-porter : Non ! Développement sur mesure : Oui". Discours du président burkinabé T.Sankara du 4 août 1986. Récupéré le 15 février 2014 de <http://www.thomassankara.net/spip.php?article1431&rubrique2>

<sup>398</sup> Vincet Cheynet, «Décroissance et démocratie», dans Michel Bernard, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir). *Objectif décroissance. Vers une société viable*. Montréal: Écosociété, 2003, p. 163-170.

Tous les mouvements d'idées ont eu besoin de rompre avec le discours des autres, car comment penser avec la logique de celui que l'on veut combattre intellectuellement et pratiquement ? [...] La force du système est d'avoir réussi non seulement à convaincre le peuple (notamment des jeunes générations) qu'il serait impossible de changer globalement le monde mais, pire encore, de le penser globalement à partir d'un autre point de vue. Le projet de la décroissance semble donc « orphelin de mots »<sup>399</sup>.

Or, le langage du discours dominant s'est si bien diffusé que même les intellectuels du Sud, qui se revendiquent radicalement contre, l'utilisent. Les grands auteurs du Sud des différents courants et approches alternatifs ont en effet pour la plupart fait leur classe dans de grandes universités occidentales comme Harvard ou Oxford<sup>400</sup>. La plupart vont en outre privilégier l'anglais ou le français dans la rédaction de leurs ouvrages, au détriment de leurs langues d'origine qui seraient peut-être mieux adaptées pour décrire les réalités locales indigènes et permettre aux populations locales de comprendre la complexité des questions de développement (afin qu'elles s'y intéressent et participent au changement).

De ce fait, on peut souligner l'initiative originale<sup>401</sup> de l'écrivain kenyan Ngũgĩ wa Thiong'o, qui a abandonné l'anglais dans ses publications au profit de sa langue natale, le kikuyu, ce qui lui a valu des problèmes dans son pays (prison). Son premier essai entièrement en kikuyu est paru en 1986, mais il a fallu attendre 2011 pour avoir la traduction française (*Décoloniser l'esprit*). Ce qu'il est important de souligner ici c'est la démarche de l'auteur qui s'est volontairement exclu du langage dominant afin de s'adresser directement à ses compatriotes de manière à contribuer au combat des

<sup>399</sup> Paul Ariès, «La décroissance est-elle soluble dans la modernité?», dans Michel Bernard, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (dir), 2003, *op cit*, p.146.

<sup>400</sup> Voir sur ce sujet Valentin-Yves Mudimbe, 1988, *op cit*.pp.39-40.

<sup>401</sup> Autres auteurs africains écrivant dans leur langue maternelle : Thomas Mfolo, Fangunwa, Mazisi Kunene, Ousmane Sembene, Cheikh Anta Diop, et bien d'autres.

peuples africains contre l'impérialisme, et « jeter les premières pierres d'une littérature en langue kikuyu »<sup>402</sup>.

La façon d'ordonner les sons et les mots dans une phrase, les règles auxquelles obéit leur agencement, varient d'une langue à l'autre. C'est la langue dans ce qu'elle a de singulier et de propre à une communauté historique, non le langage dans son universalité, qui porte la culture. Et c'est avant tout par la littérature écrite et la littérature orale qu'une langue transmet les représentations du monde dont elle est porteuse<sup>403</sup>.

Le langage fait donc partie de la culture d'un peuple car il permet son développement, sa transmission, son articulation. Mais surtout, la langue représente la mémoire collective d'un peuple dans son expérience historique<sup>404</sup>.

Il serait donc souhaitable de privilégier la place des autres langues face à l'anglais ou au français dominants dans le cas de l'Afrique, car l'imposition de la langue des colonisateurs a permis la domination de l'univers mental des colonisés<sup>405</sup>. Il faut donc faire un travail de déconstruction de la réalité et de l'idéologie développementiste, s'affranchir de ses cadres de pensée au profit de nouveaux puisés dans d'autres langues et systèmes de connaissances, afin de commencer à voir les choses telles qu'elles sont réellement car le développement est une invention sémantique. Cela implique de « décoloniser l'éducation », étant donné que c'est par elle que se transmet la langue des colonisateurs.

---

<sup>402</sup> Olivier Dehoorne et Sopheap Theng, « Osez « décoloniser l'esprit » : Rencontre autour de l'œuvre de Ngugi wa Thiong'o ». *Études caribéennes*, 2011, « s.p. » Récupéré le 15 février 2014 de <http://etudescaribeennes.revues.org/5497>

<sup>403</sup> *Ibid.*

<sup>404</sup> Ngugi wa Thiong'o. *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd, 1994, p.15.

<sup>405</sup> *Ibid*, p.16.



Une première étape encourageante serait ainsi de revaloriser l'enseignement des langues nationales et de nombreuses expériences sont d'ailleurs en cours dans ce sens dans certains pays d'Afrique comme au Mali. Ce pays a en effet mis en place à partir de la fin des années 1970 des écoles d'expérimentation et de pédagogie convergente afin de promouvoir l'enseignement de certaines langues nationales « de la 1ère à la 6e année de l'enseignement fondamental »<sup>406</sup>. Selon les autorités maliennes cette promotion des langues nationales permet de préserver les valeurs culturelles et linguistiques du pays tout en rendant plus facile l'apprentissage par la suite « des connaissances d'autrui »<sup>407</sup>. Là encore si cette initiative est encourageante, on ne peut s'empêcher de remarquer son caractère ambigu car d'une part on constate que si les langues nationales sont dans un premier temps favorisées, ce n'est que pour mieux apprendre et comprendre le français qui redevient la seule langue enseignée à partir d'un certain niveau scolaire<sup>408</sup>.

En outre, toujours dans le domaine de l'éducation, il apparaît essentiel de développer dans les pays dits « sous-développés » plus de programmes de recherche sur le développement (on retrouve cette idée particulièrement dans le développement endogène, voir notamment Hountondji, 1994). En Afrique par exemple, peu d'universités sont dotés de centres de recherches ou de formations dynamiques sur les études de développement. La plupart des recherches sur le développement de l'Afrique se font ainsi hors d'Afrique, or si l'on développait la recherche directement

<sup>406</sup> Hawa Semega, « Éducation : De l'usage de la langue maternelle au Mali », *Journal du Mali*, 23 février 2011, consulté sur <http://www.journaldumali.com/article.php?aid=2808>

<sup>407</sup> *Ibid.*

<sup>408</sup> Voir pour plus d'information Burkina Faso. Ministère de l'Éducation, de l'Alphabétisation et des Langues Nationales. (2010, mars). Programme vigoureux d'alphabétisation et de promotion des langues nationales. Récupéré le 2 avril 2014 de <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/pdf/Mali.pdf> ou Oxfam « s.d ». *La pédagogie convergente au Mali*. Récupéré le 2 avril 2014 de <http://www.oxfamnovib.nl/Redactie/Downloads/English/SPEF/281-21%20P%C3%A9dagogique%20Convergente.pdf>

sur le continent cela permettrait peut-être la définition d'autres voies de développement mieux adaptées aux perceptions et situations régionales ou locales :

Il faut chercher des voies alternatives. Il faut connaître l'Afrique. Il faut aider les Africains à se connaître eux-mêmes par une recherche endogène, afin de ne plus appréhender et forger le développement africain par procuration. Car on ne peut coiffer quelqu'un en son absence<sup>409</sup>.

On peut d'ailleurs souligner ici le projet prometteur mis en place par le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) en 1994 et intitulé Programme Sud-Sud d'Échange pour la Recherche sur l'Histoire du Développement (SEPHIS), qui vise notamment à encourager les chercheurs du Sud à établir des liens avec leurs autres collègues du Sud. Son but est d'utiliser des sources historiques alternatives (histoires et traditions orales des groupes marginalisés par exemple), et d'ouvrir les débats historiques sur le développement à une plus large audience. Ce programme se concentre principalement autour de deux thèmes, identité et équité, et souhaite promouvoir la coopération entre chercheurs du Sud en organisant entre autres des ateliers de formation pour les jeunes chercheurs et en finançant des projets de recherche (bourse de recherche pour les doctorants, etc.)<sup>410</sup>. Il faudrait multiplier ce genre d'initiatives, afin de construire un large réseau de réflexion sur le développement à partir du Sud, ce qui permettrait d'une part, la structuration des différents systèmes de pensée indigènes, et d'autre part, la large promotion de ces « épistémologies du Sud »<sup>411</sup> face au paradigme développementiste (premier pas vers le renversement de la relation pouvoir/connaissance).

<sup>409</sup> <http://www.fondationki-zerbo.org/spip.php?article193>

<sup>410</sup> Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA). « s.d ». *Programme SEPHIS*. Récupéré le 2 février 2014 de <http://www.codesria.org/spip.php?article228&lang=en>

<sup>411</sup> Ramón Grosfoguel et Jim Cohen, « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entres Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos ». *Mouvements*, 4(72), 2012, p.42.

#### 4.2.3 Remettre en cause la relation pouvoir/connaissance : Décoloniser les savoirs.

En plus de la domination intellectuelle et culturelle que la colonisation, puis plus tard le « sous-développement », ont induit sur le langage et les esprits, les savoirs traditionnels ont eux aussi subi ce phénomène. Ces savoirs traditionnels, on l'a déjà dit, ont longtemps été négligés, méprisés et appropriés par le Nord. En effet, il ne faut pas oublier que l'annexion du « Tiers Monde » a aussi comporté un volet « scientifique », que le drainage des richesses matérielles est allé de pair avec l'exploitation intellectuelle et scientifique, l'extorsion des secrets et autres informations utiles<sup>412</sup>.

La multiplication à la périphérie, des structures de production intellectuelle et scientifique [...] loin de mettre fin à l'extraversion, a eu pour fonction essentielle, [...] de renforcer le drainage de l'information, la violation du secret, la marginalisation des savoirs « traditionnels », l'intégration lente, mais sûre, de tout l'héritage scientifique (ou protoscientifique) et de toute l'information utile disponible dans le Sud, au procès mondial de production des connaissances, géré et contrôlé par le Nord<sup>413</sup>.

Ce double mouvement d'appropriation/dépossession, dénoncé par toutes les approches alternatives étudiées, est encore renforcé avec la mondialisation galopante de ces dernières années. « Un élément spécifique est approprié, ou coopté, pour ensuite être marchandisé et contrôlé par la culture dominante et ainsi disparaître tant il est intégré au système (ou au marché) »<sup>414</sup>. Le système des brevets permet ainsi ce « vol » des savoirs traditionnels en toute légalité et favorise les pays les plus riches.

<sup>412</sup> Paulin Hountondji, 1994, *op cit*, p.4.

<sup>413</sup> *Ibid*, pp.5-6.

<sup>414</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.37.

En effet, les pays les plus pauvres n'ont pas forcément ni les moyens (financiers ou techniques) de faire breveter tous leurs savoirs et innovations, ni le réflexe de le faire car cette démarche, si elle est familière dans nos sociétés occidentales procédurières, ne l'est pas toujours dans les pays dits « sous-développés ». Aujourd'hui encore d'ailleurs, l'Occident ne se prive pas pour s'approprier les connaissances indigènes, on l'a vu encore récemment, quand une entreprise américaine RiceTec a souhaité déposer un brevet sur le riz basmati, le rendant de fait américain alors que c'est un produit et une appellation d'origine indienne. La science moderne a donc fait sienne ce qui a été inventé et développé par d'autres.

Cette colonisation des savoirs doit cesser car ce pillage intellectuel se double de conséquences physiques sur l'environnement. On peut ainsi prendre l'exemple de la *Rauvolfia serpentina*, une plante indienne utilisée depuis des siècles par la médecine ayurvédique et réputée notamment pour soigner l'hypertension. Au début du 20<sup>e</sup> siècle des chercheurs occidentaux ont commencé à s'y intéresser, mais la recherche plutôt que de venir renforcer les connaissances traditionnelles sur cette plante, a servi les intérêts de la demande industrielle ce qui a favorisé la surexploitation de la *Rauvolfia serpentina* qui est maintenant inscrite sur la liste des espèces en voie de disparition. En conséquence, les médecins et guérisseurs locaux sont aujourd'hui presque incapables d'en obtenir pour soigner leurs patients. Dans ce cas précis, la dépossession participe largement à la destruction de l'environnement, clé de voûte de nombreuses sociétés traditionnelles.

Ce processus de décolonisation des savoirs s'annonce long et compliqué d'autant qu'il « fait partie d'un ensemble complexe de problématiques qui renvoie à la modernité occidentale et à la construction de la nation »<sup>415</sup>, et non pas seulement à

---

<sup>415</sup> Rada Iveković, « Conditions d'une dénationalisation et décolonisation des savoirs », *Mouvements* vol.4, no.72, 2012, p.35.

des questions d'ordre épistémologique. D'après Rada, pour « décoloniser les savoirs, il faudrait comme minimum déconstruire l'origine nationale des savoirs et bien sûr des pouvoirs. L'enracinement national permet leur colonialité intrinsèque »<sup>416</sup>. Il ajoute également que la décolonisation des savoirs est un processus qui prendra du temps d'autant plus qu'il touche aussi bien la politique, la justice, l'économie que les rapports sociaux. De plus cette démarche « requiert la relecture de toutes nos connaissances et la négociation équitable des conflits entre elles, entre les mémoires, entre les projets politiques », ainsi que « d'interroger le rapport établi sujet-objet ainsi que l'hégémonie en vigueur »<sup>417</sup>.

Pour d'autres comme de Sousa Santos, il faut développer des « épistémologies du Sud »<sup>418</sup> « à travers ce qu'il appelle une écologie des savoirs qui inclut les sciences sociales et épistémologies « autres » produites depuis le Sud »<sup>419</sup>, car la compréhension du monde ne s'arrête pas à l'interprétation qu'en fait la modernité occidentale. Cet auteur développe la notion de « sociologie des absences » pour expliquer comment mettre en valeur les expériences du Sud :

La sociologie des absences est un procédé transgressif, une sociologie insurgée (insurgente), qui vise à montrer que ce qui n'existe pas est produit activement comme inexistant, comme alternative non crédible, qu'on peut écarter, qui est invisible à la réalité hégémonique du monde. C'est ce qui produit la contraction du présent, ce qui diminue sa richesse<sup>420</sup>.

---

<sup>416</sup> *Ibid*, p.36.

<sup>417</sup> *Ibid*.

<sup>418</sup> Cité par Ramón Grosfoguel et Jim Cohen, 2012, *op cit*, p.42.

<sup>419</sup> *Ibid*, p.43.

<sup>420</sup> *Ibid*, p.49.



Il faudrait ainsi d'après lui « promouvoir un usage contre hégémonique de la science hégémonique »<sup>421</sup>, ce qui permettrait à cette dernière non pas de fonctionner comme une monoculture, mais au contraire de s'ouvrir à d'autres échelles, systèmes de savoir, de temps, de reconnaissance et de productivité<sup>422</sup>. Ce processus s'annonce d'autant plus difficile vu la multiplicité des domaines de savoirs concernés et la particularité de chaque situation. Il faut d'ailleurs souligner que cette démarche doit aussi être effective au Nord afin que disparaissent des mentalités les stéréotypes négatifs sur les populations dites « sous-développées » et que l'Occident s'ouvre enfin à d'autres systèmes de pensées et de connaissances plutôt que de les dévaluer ou de les rejeter.

#### 4.2.4 La diversité culturelle : base d'autres voies de développement.

Afin de décoloniser les savoirs, le langage et les esprits, l'accent est mis sur la promotion de la diversité culturelle dans toutes les approches alternatives étudiées. En effet, alors que la culture tend de plus en plus à la mondialisation, les expériences de fractures, qui permettent à plusieurs visions du monde d'avoir leur place, ont plus que jamais besoin de se faire entendre si on ne veut pas tomber dans un monde homogénéisé où la seule réalité connue serait celle de la classe dominante<sup>423</sup>. Il faut donc à tout prix revaloriser les savoirs traditionnels car ils sont porteurs de solutions originales pour résoudre les problèmes des modèles dominants de développement.

---

<sup>421</sup> *Ibid*, p.50.

<sup>422</sup> Pour plus de précisions sur ces concepts voir Boaventura de Sousa Santos, 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (Encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires : CLACSO.

<sup>423</sup> Susan Hawthorne, 2002, *op cit*, p.45.

La science et la modernité ne sont ainsi pas forcément synonymes d'un mieux-vivre. L'uniformisation des systèmes de pensées et de connaissance est donc un phénomène malsain contre lequel il faut lutter. Comme le soulignait Thomas Sankara, président du Burkina Faso de 1984 à 1987, partisan d'une politique anti-impérialiste et « afrocentrée » afin d'affranchir le peuple burkinabé de la domination occidentale :

[...] c'est de nos mentalités que nous devons extirper les schémas de penser qui, s'ils affirment s'appliquer à notre peuple font malheureusement des détours à l'étranger vers des espaces culturels totalement différents de nos réalités, quand ce ne sont pas des centres culturels bourgeois capitalistes porteurs du fléau de la domination impérialiste. Notre anti-impérialisme concret et conséquent sera d'abord la toilette de nos mentalités pour nous débarrasser des réflexes de néo-colonisés préoccupés de se conformer à des normes culturelles que la domination étrangère nous a imposées<sup>424</sup>.

Pour la plupart des Occidentaux encore aujourd'hui, le destin des pays dits « sous-développés » semblent être scellé par leurs pratiques culturelles et traditionnelles « dépassées », mais même certains auteurs issus de ces pays tiennent le même constat, comme pour Diawara, qui considère que la différence entre les sociétés occidentales et africaines réside dans le fait que les Occidentaux ont placé leurs traditions et leurs reliques dans des musées, ce qui leur a permis de mieux appréhender le passage à la modernité, contrairement à l'Afrique où le fort communautarisme n'a pas permis aux Africains d'appréhender la modernité en tant qu'individus<sup>425</sup>.

Pourtant les pratiques traditionnelles sont le plus souvent bien mieux adaptées à leur contexte local que celles promues par les intervenants extérieurs. Njoh (2006)

<sup>424</sup> Thomas Sankara, 1986, *op cit.*

<sup>425</sup> Cité par Elisha Stephen Atieno Odhiambo. « The Cultural Dimensions of Development ». *African Studies Review*, 45(3), 2002, p.2. Voir aussi Etounga-Manguelle dans Lawrence E. Harrison et Samuel. P. Huntington (2000).

montre ainsi le potentiel dynamique, et moins coûteux en termes de destruction culturelle et environnementale, de certaines pratiques traditionnelles dans le cas de l'agriculture, de l'architecture ou de la médecine. Un autre exemple probant est le cas des semences, que les paysans du Sud et du Nord sont maintenant obligés d'acheter à de grandes multinationales au détriment de variétés locales cultivées depuis des décennies. Or ces variétés, si elles sont censées être plus productives parce qu'améliorées scientifiquement, ne sont souvent pas bien adaptées aux différents contextes locaux, en particulier dans les pays du Sud. Ainsi, de plus en plus de paysans s'organisent un peu partout dans le monde pour préserver cette diversité biologique qui est progressivement en train de disparaître<sup>426</sup>.

Les réflexions des approches alternatives étudiées vont d'ailleurs en ce sens et montrent à travers leur littérature prolifique une multitude d'exemples de la vie courante où les savoirs indigènes sont mieux adaptés, et surtout mieux acceptés, par les populations concernées que ceux importés, et imposés souvent, par l'Occident. On peut ainsi prendre le cas de la vaccination contre la variole en Inde. Ce procédé médical a été importé par les Anglais dès le début du 19<sup>e</sup> siècle mais malgré des politiques pour promouvoir la vaccination, les populations locales préféraient continuer à utiliser la variolation (inoculation volontaire de la variole), une méthode traditionnelle en lien avec leurs croyances religieuses (la variole était perçue dans l'Inde « pré-moderne » comme une déesse appelée Sitala et la variolation incluait également toute une série de rituels et de festivals). Le gouvernement colonial anglais rendit donc la variolation illégale en 1865 et organisa de grandes campagnes de vaccinations obligatoires qui suscitèrent des résistances dans la population<sup>427</sup>.

---

<sup>426</sup> On peut citer comme exemple le mouvement paysan Navdanya (ce qui signifie les neuf graines) créée par Vandana Shiva, et dont le but est de protéger et promouvoir la biodiversité, ainsi que d'aider les petits paysans indiens locaux à préserver des semences et des plantes menacées d'extinction.

<sup>427</sup> Frédérique Apffel Marglin, « Smallpox in Two Systems of Knowledge », dans Frédérique Apffel Marglin and Stephen A. Marglin, *Dominating Knowledge. Development, Culture and Resistance*. Oxford: Oxford University Press, F. Apffel Marglin et S.A. Marglin, 1990, p.103-104.

Si les populations d'hier rejetaient déjà certaines pratiques des colonisateurs, aujourd'hui elles résistent toujours à certains projets de développement. Afin d'éviter ce type de résistances, les approches alternatives étudiées préconisent donc la reconnaissance des différents systèmes de pensée, de connaissances, de religions, de temps, etc. En effet, plutôt que de vouloir à tout prix appliquer des packages technologiques uniformisés, il apparaît de plus en plus urgent de favoriser la diversité : diversité de valeurs, de concepts scientifiques, de technologies, d'approches du développement, de systèmes agricoles et biologiques, d'expressions culturelles et de styles de vie<sup>428</sup>, etc. Baser des actions de développement sur le concept de diversité permettrait ainsi à différents systèmes de pensées, de connaissances et de pratiques de coexister et de « co-évoluer »<sup>429</sup>.

En effet, les différentes cultures n'ont jamais évolué côte à côte mais sont le fruit d'influences mutuelles, d'une hybridation. Dans le contexte actuel de la mondialisation les transformations culturelles sont assimilées à des processus d'hybridation<sup>430</sup>. Bhabha est d'ailleurs critique quant à la notion de « diversité culturelle » et préfère utiliser celles de « différence culturelle » et « d'hybridation » :

Le goût pour la diversité que cultivent les Occidentaux se caractérise fondamentalement comme capacité à les connaître et à les situer dans un cadre temporel universel qui ne prend en compte la différence de leurs contextes historiques et sociaux que pour mieux, en définitive, les dépasser et les rendre transparentes [...] parallèlement aux efforts déployés pour l'accepter et l'encourager, l'on cherche toujours aussi à endiguer la diversité culturelle. Une norme transparente se constitue, une norme posée par la société d'accueil ou par la culture dominante, qui

---

<sup>428</sup> Bertus Haverkort, Katrien van't Hooft and Wim Hiemstra, 2003, *op cit*, p.8.

<sup>429</sup> *Ibid*, p.8

<sup>430</sup> Philipp Wolfgang Stockhammer. *Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach*. Heidelberg: Springer, 2012, p.4.

affirme tout le bien possible des autres cultures, mais qui exige simultanément de pouvoir les situer dans son propre cadre de référence<sup>431</sup>.

D'après lui, le concept d'hybridité est important car non seulement il permet de créer de nouvelles significations et pratiques, mais surtout, l'hybridité crée un « tiers-espace » qui rend possible l'émergence d'autres positions. « Ce tiers-espace vient perturber les histoires qui le constituent et établit de nouvelles structures d'autorité, de nouvelles initiatives politiques, qui échappent au sens commun »<sup>432</sup>. Par ailleurs, l'hybridité culturelle permet de donner « naissance à quelque chose de différent, quelque chose de neuf, que l'on ne peut reconnaître, un nouveau terrain de négociation du sens et de la représentation »<sup>433</sup>. Comme l'a bien résumé Latouche :

Il s'agit d'une création, de la reconstruction d'une société humaine par le détournement et la récupération des objets et des forces de la modernité à partir des valeurs culturelles et des liens résiduels des communautés traditionnelles. Une véritable synthèse se fait dans la vie quotidienne concrète, à l'insu des penseurs et des théoriciens, entre les deux héritages<sup>434</sup>.

Cette hybridation est une bonne chose dans le champ du développement car elle peut donner lieu à de nouvelles pratiques qui seraient plus équitables pour les populations dites « sous-développées ». Comme on l'a vu plus haut avec l'exemple du système productif textile à Ksar-Hellal en Tunisie (chapitre 3), un développement mixte est possible et même souhaitable à condition qu'il ne se fasse pas au détriment de l'une des deux parties. Les acteurs économiques de pays du Sud, s'ils sont largement enracinés dans leurs propres cultures et traditions, ont donc la possibilité de s'ouvrir sur le monde « moderne » chaque fois qu'ils ont besoin de nouvelles

<sup>431</sup> Homi K. Bhabha, and Jonathan Rutherford, « Le tiers-espace » *Multitudes*, 3(26), 2006, p.96.

<sup>432</sup> *Ibid*, p99.

<sup>433</sup> *Ibid*, p.100.

<sup>434</sup> Serge Latouche, 2005, *op cit*, p.150.



méthodes ou d'idées novatrices<sup>435</sup>. D'ailleurs, selon Eversole (2005) le fait de se focaliser sur un développement entièrement « *from within* » négligerait le rôle des agents extérieurs. Il faut aller au-delà des dichotomies *insiders/outsiders* et *bottom-up versus top-down* dans les initiatives de développement afin de travailler clairement et de manière constructive sur les différences culturelles et leurs implications pour le travail du développement<sup>436</sup>. Si aide extérieure il y a, elle ne doit donc pas se faire au détriment des aspirations et façons de faire des populations concernées par les problèmes de développement. Le respect de la diversité culturelle et l'infléchissement de la culture hégémonique occidentale doivent donc être les mots d'ordre de nouveau(x) paradigme(s) de développement.

#### 4.2.5 Recomposer le lien social : La reconnexion avec la nature et les autres.

Toutes les approches alternatives étudiées (l'écoféminisme en particulier) reconnaissent que l'évolution technico-économique, fille du capitalisme (mais aussi du socialisme), a des conséquences catastrophiques sur l'environnement, car la biosphère a de plus en plus de mal à supporter les abus du système industriel. Ajouté à cela une démographie galopante, en particulier dans les pays dits « sous-développés », la question environnementale est plus que jamais au premier plan des préoccupations mondiales. En effet, on peut se demander ce qu'il adviendrait de « la « crise de l'énergie » si le « tiers monde » venait à atteindre le niveau d'industrialisation des pays considérés comme développés ?

---

<sup>435</sup> Amériane Ferguene et Abderraouf Hsaini, 1998, *op cit*, p.9.

<sup>436</sup> Robyn Eversole, 2005, *op cit*, p.298.

Les experts en développement, qui espèrent relever le niveau de vie des peuples appauvris (bien sûr, sans que ne soit modifié le système d'échange qui assure la prospérité des uns au prix de la misère des autres), croient-ils vraiment que le Rwandais pourra, un jour, vivre comme l'Américain moyen qui consomme mille cent fois plus d'énergie que lui ? <sup>437</sup>.

La question environnementale est donc centrale dans le champ du développement car :

[...] le dogme mécaniste de la société industrielle occidentale qui est l'erreur fatale dont les conséquences technologiques et économiques, sont à la source de la crise qui attend l'humanité lancée dans l'impasse écologique et sociale de la croissance illimitée » <sup>438</sup>.

Le développement a toujours été conçu en termes de croissance, et cela a donc entraîné la maîtrise de la nature dans un but productif, et c'est ce que dénoncent la plupart des approches critiques au modèle dominant. Pour les post-développementistes comme pour les écoféministes, et dans une moindre mesure pour le développement endogène : « Survie sociale et survie biologique paraissent ainsi étroitement liées » <sup>439</sup>.

Dans l'écoféminisme cette critique de la destruction environnementale est particulièrement importante car cette approche dénonce la domination conjointe de la femme et de la nature <sup>440</sup>. Comme on le disait au chapitre précédent :

<sup>437</sup> François Partant, 1997, *op cit*, p.59.

<sup>438</sup> J.Grinevald, « Georgescu-Roegen : Bioéconomie et biosphère », « s.d. ». Récupéré le 21 mars 2014 de consulté sur <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/grinevald>

<sup>439</sup> Réseau européen pour l'après-développement, 2002, *op cit*, paragraphe 27.

<sup>440</sup> Voir chapitre 3.

L'ontologie écoféministe est fondée sur l'interconnexion. Cela signifie que tout ce qui existe, existe de manière interconnectée, en réseau avec d'autres existants. Ainsi l'être humain est défini comme un être écologique, c'est à dire un être relationnel, socialement et essentiellement<sup>441</sup>.

D'après Hawthorne, il faudrait « s'inspirer de la biodiversité pour développer une alternative à la mondialisation actuelle »<sup>442</sup> car en prenant exemple sur la nature :

[...] notre système retrouverait selon elle un certain équilibre qui manque actuellement. D'abord, le pouvoir serait distribué, car chaque organisme aurait son importance. De plus, dans l'utopie qu'elle propose, les différents systèmes de savoirs seraient respectés et préservés, tout comme les cultures qui font partie de la diversité. Les échanges économiques seraient basés sur les vrais besoins humains et ceux de la nature, sans excès, et dans une relation de réciprocité<sup>443</sup>.

Alors que les pratiques rationnelles et scientifiques des sociétés modernes occidentales ont privilégié la déconnexion que ce soit avec la nature et avec les autres, les voyant plutôt comme un « moyen de parvenir à », il faudrait donc qu'il y ait une reconnexion avec les aspects environnementaux qui sont liés de plus en plus intrinsèquement à la question du développement.

D'ailleurs depuis quelques années, les revendications et autres initiatives écologiques sont de plus en plus visibles sur la scène internationale au Sud surtout, mais aussi au Nord. « Ces forces venues d'en bas s'enracinent dans le désir de préserver les liens familiaux et communautaires, de maintenir ce contact avec la nature qui donne son sens à la vie des hommes »<sup>444</sup>, contrairement aux forces venues

---

<sup>441</sup> Marie-Geneviève Pinsart, 2001, *op cit*, pp.345-346.

<sup>442</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.39.

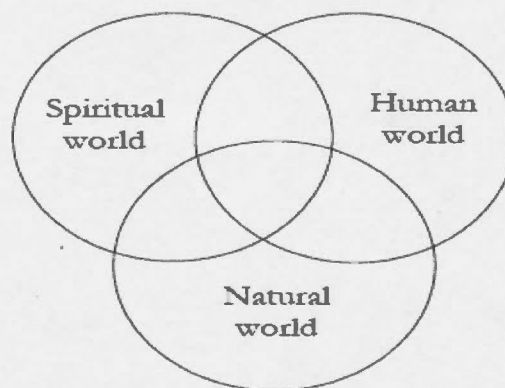
<sup>443</sup> *Ibid.*

<sup>444</sup> Helena Norberg-Hodge. *Quand le développement crée la pauvreté. L'exemple du Ladakh*. Paris : Fayard, 2002, p.24

d'en haut qui ne cherchent qu'une seule chose, le profit qui lui menace « d'arracher les peuples à leurs terre, de les séparer des uns des autres par l'urbanisation et la mobilité »<sup>445</sup>. Afin d'éviter l'homogénéisation des pratiques (agricoles par exemple) et la disparition de milliers d'espèces, conséquences de la promotion d'une « monoculture des exportations »<sup>446</sup>, il faudrait donc se recentrer sur le local et la communauté afin d'une part, de mieux comprendre la vision du monde des populations marginalisées, et d'autre part, qu'elles soient les initiatrices des changements qu'elles souhaitent accomplir.

En ce sens, le schéma ci-dessous illustre bien la manière qu'ont la plupart des sociétés traditionnelles de percevoir le monde dans son ensemble et de manière interconnectée :

Figure 1 : *Indigenous Worldview*<sup>447</sup>



Source : Bertus Haverkort, Katrien van't Hooft and Wim Hiemstra 2003, *op cit*, p.47.

Le monde humain ( ou groupe social) se réfère ainsi à toutes les dimensions de la vie sociale, c'est-à-dire la vie communautaire, les liens familiaux, l'organisation et le leadership traditionnel, etc. Le monde naturel (matériel) inclut quant à lui la

<sup>445</sup> *Ibid.*

<sup>446</sup> *Ibid*, p.27.

<sup>447</sup> Bertus Haverkort, Katrien van't Hooft and Wim Hiemstra 2003, *op cit*, p.47.

nature dans toutes ses formes : l'agriculture, les phénomènes naturels, etc. Le monde spirituel enfin peut être composé de différents esprits (ancêtres, Dieux, etc.) qui impliquent certaines fonctions et tâches particulières<sup>448</sup>. Ensemble ces notions forment la cosmovision qui décrit le rôle des pouvoirs super naturels, la relation entre les êtres humains et la nature, et la façon dont les processus naturels sont expliqués. C'est sur la base de ces perceptions que la plupart des sociétés traditionnelles s'organisent et déterminent leurs interventions dans la nature de même que leurs activités religieuses<sup>449</sup>. Il faut donc s'ouvrir et comprendre ces autres systèmes de pensée et de connaissance car « dans la biosphère la diversité est synonyme de force »<sup>450</sup>. De ce fait il faudrait « abandonner l'économie mondialisée et promouvoir des alternatives locales »<sup>451</sup>.

Le colonialisme et le capitalisme ont transformé la terre et le sol, sources de vie et de biens communaux d'où la population tirait sa subsistance, en propriétés privées destinées à être achetées, vendues, conquises ; le développement a poursuivi la tâche inachevée du colonialisme. Il a transformé l'homme, qui d'invité s'est mué en prédateur<sup>452</sup>.

Dans la plupart des sociétés traditionnelles, la terre est considérée comme un espace sacré et en Afrique par exemple, « le monde dans sa totalité apparaît comme constitué d'un tissu unique. L'homme ne peut pas exercer sa domination sur lui en vertu de son esprit »<sup>453</sup>. Avec la désacralisation et la privatisation des espaces, des communautés locales organisées se trouvent déracinées et déconnectées de leur environnement naturel et vont grossir la population urbaine. « Le développement bâtit de nouveaux « temples » en dérobant à la nature et à la société leur intégrité, et leur

---

<sup>448</sup> *Ibid*, pp.30-31.

<sup>449</sup> *Ibid*

<sup>450</sup> Helena Norberg-Hodge, 2002, *op cit*, p.28.

<sup>451</sup> *Ibid*, p.28.

<sup>452</sup> Vandana Shiva, « Orphelin dans le « village planétaire », dans Vandana Shiva et Maria Mies, *Écoféminisme*. Paris : l'Harmattan, 1999, p.124.

<sup>453</sup> *Ibid*, p.124.



âme. De mère sacrée, le développement a converti la terre en un objet jetable [...] »<sup>454</sup>. Or dans les sociétés traditionnelles, le « caractère sacré occupe une grande place dans la conservation. Il englobe la valeur intrinsèque de la diversité ; il exprime une relation de la partie avec le tout – une relation qui reconnaît et préserve l'intégrité »<sup>455</sup>, ce que la science et la modernité à l'occidentale semble avoir oublié. « Le sacré serait donc la conscience d'une immanence dans la nature, d'un principe de connexion qui serait la force de vie présente en toute chose, dont l'humanité »<sup>456</sup> et dans ce sens, ce caractère revêt une importance capitale pour comprendre d'une part, puis prendre en compte d'autre part, les cultures des voix silencieuses du développement.

Un dernier aspect qu'il nous paraît essentiel de soulever dans notre réflexion sur d'autres voies de développement, concerne la nécessité de recréer des liens sociaux, de se reconnecter avec les autres. En effet la diffusion de la monoculture occidentale et les pressions exercées par l'imposition du couple développement/croissance ont eu pour effet de détruire les structures relationnelles traditionnelles. Par exemple dans le cas du Ladakh, le développement a exacerbé : « [...] la concurrence pour le pouvoir, les emplois et les ressources dans le secteur urbain moderne si bien que bouddhistes et musulmans s'opposaient violemment »<sup>457</sup> alors que pendant cinq siècles ils avaient réussi à vivre en harmonie. Il faut donc réapprendre à vivre avec son voisin et laisser de côté le règne de l'argent qui transforme les êtres humains en montres d'égoïsme : « [...] c'est le pouvoir du cœur et non celui de l'argent qui, en définitive, fait tourner le monde »<sup>458</sup>. Même si ce

---

<sup>454</sup> *Ibid*, p.125.

<sup>455</sup> Vandana Shiva, "Les savoirs indigènes des femmes et la conservation de la biodiversité", dans V.Shiva et M.Mies, 1999, *op cit*, p.190.

<sup>456</sup> Marie-Anne Casselot, 2010, *op cit*, p.28.

<sup>457</sup> Helena Norberg-Hodge, 2002, *op cit*, p.29.

<sup>458</sup> *Ibid*, p.38.

genre de constat paraît simpliste, il devrait pourtant constituer une des bases de réflexion dans l'élaboration de nouveau(x) paradigme(s) de développement.

L'idéologie du développement a fortement ébranlé cet univers familial où les relations humaines et où le désir de subvenir ensemble, et de manière durable, aux besoins communs prédominaient dans un esprit d'entraide. En conséquence, les « vieux espaces conviviaux et familiaux » ont été remplacés par des « centres commerciaux » où l'argent est devenu le seul instrument de reconnaissance sociale et de survie<sup>459</sup>. Or certaines sociétés traditionnelles avant l'arrivée de l'Occident n'utilisaient pas d'argent pour satisfaire leurs besoins. Au Ladakh par exemple, l'argent n'avait ainsi qu'un rôle très limité, mais une fois :

[...] pris dans l'économie monétaire internationale, il est devenu dépendant comme il ne l'a jamais été pour ses besoins vitaux, d'un système contrôlé par des forces lointaines [...] qui ignorent jusqu'à son existence ! [...] ainsi, les Ladakhis sont sous le contrôle des maîtres de la finance internationale alors qu'ils étaient leurs propres maîtres du temps où ils cultivaient leurs terres<sup>460</sup>.

Ce qu'il faut retenir en définitive des approches analysées, c'est qu'un changement positif peut se produire grâce aux volontés et aspirations de ceux qui vivent dans la pauvreté. Il faut donc prendre sérieusement en compte leurs perspectives et façons de voir le monde, ainsi que les problèmes auxquels ils sont confrontés, afin qu'ils participent à la définition de nouveaux chemins de développement qui seraient en accord avec leurs cadres de pensée. Nous devrions de ce fait travailler :

---

<sup>459</sup> Majid Rahnema, 1997, *op cit*, p.384

<sup>460</sup> Helena Norberg-Hodge, 2002, *op cit*, pp.151-152.

[...] à respecter, préserver et remplir les besoins de tous, nous permettant d'avoir un plan à long terme pour notre vie sur terre. Par cette reconnexion, l'humain cesserait enfin d'être le seul être vivant inconscient de sa participation à l'environnement et de l'ensemble dont il fait pourtant partie<sup>461</sup>.

#### 4.2.6 Conclusions.

Ce qu'il faut noter tout d'abord c'est que même si les approches alternatives étudiées partent de perspectives différentes, elles n'en restent pas moins proches conceptuellement, du fait de leur accent sur la promotion des cultures pour assurer des stratégies de développement adaptées aux différents contextes et aspirations des populations concernées par le développement. En effet, qu'elles soient axées sur l'écologie et le féminisme (écoféminisme), le territoire et les savoirs endogènes (développement endogène), ou sur la déconstruction des mythes et des croyances du développement (post-développement), elles remettent toutes en cause le paradigme dominant de développement. Il faut par ailleurs préciser que ces approches dénoncent et rejettent les postulats développementistes, que ce soit au Sud comme au Nord, en particulier pour l'écoféminisme et le post-développement, dont les réflexions se sont largement diffusées au Nord également (dans une moindre mesure pour le développement endogène).

En outre, comme on le signalait précédemment, si ces approches sont plus qu'explicites sur la dénonciation du paradigme dominant, elles le sont en revanche moins quand il s'agit d'expliquer la façon d'amener les changements qu'elles souhaitent. Il est ainsi difficile de déterminer ce qu'elles proposent concrètement, non pas au sens prescriptif de proposer des stratégies à prétentions universelles, mais

---

<sup>461</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.39.

en ce qui concerne la prise en compte (et la mise en œuvre) des spécificités culturelles dans l'élaboration de programmes de développement que ce soit au niveau national ou international, et la modification des rapports de domination. En effet, elles manquent d'instruments opérationnels, même s'il est implicite que, pour que la dimension culturelle du développement soit remise au premier plan, il faut non seulement que des changements de mentalités s'opèrent, mais surtout que de nouveaux rapports sociaux (solidarité, respect, ouverture aux autres, etc.), politiques (renforcement des capacités, construction de cultures nationales, etc.) et économiques (inflexion voire disparition du capitalisme) voient le jour. Les différentes dimensions qui ressortent de ces dernières nous ont néanmoins permis de voir le développement sous un autre angle qui favorise d'autres postulats que ceux habituellement mis en avant par le développement (croissance, rationalité, etc.), comme de nouvelles épistémologies, la diversité culturelle, la reconnexion avec les autres et la nature.

Décoloniser le langage, les esprits et les savoirs sont ainsi des dimensions récurrentes, et plus ou moins implicites, dans les trois approches étudiées. En effet, elles se placent toutes dans une perspective postcoloniale en dénonçant la domination occidentale qui s'est mise en place d'abord avec la colonisation, puis plus tard avec le grand projet de développement post-Seconde Guerre mondiale.

Dans l'approche post-développementiste, cela se manifeste surtout par l'accent mis sur la nécessaire déconstruction du discours pour mettre à bas les mythes du développement à l'occidentale, porteur des significations et des stéréotypes négatifs hérités de la colonisation. D'après ces auteurs, l'idéologie développementiste a été destructrice non seulement sur le plan physique, mais aussi psychique car elle a enfermé les populations dans un imaginaire communément accepté qui a empêché la recherche de solutions novatrices dans d'autres modèles culturels, et qui a conduit les

populations pauvres à se concevoir elles-mêmes comme « sous-développées ». Le post-développement veut donc renverser le régime épistémologique qui s'est mis en place avec le colonialisme et s'est perpétué avec le développement.

Chez les tenants du développement endogène, l'accent est particulièrement mis sur la réappropriation des savoirs « volés » par l'Occident et sur le développement d'une réflexion endogène, afin de favoriser l'émergence d'épistémologies propres aux cultures jusqu'ici marginalisées par les « experts » du développement. Étudié principalement ici dans une perspective africaine, le développement endogène rejette les conceptions occidentales et la réécriture de l'histoire faite par les colons, puis les experts du développement. Ces auteurs déplorent ainsi que l'Afrique soit

[...] pour le moment paralysée par les concepts et théories ou idéologies qui fonctionnent comme des grilles rigides et unilatérales d'analyse et d'action, visant à « comprendre » [ce] continent dans le champ du système ou des systèmes dominants<sup>462</sup>.

Afin de mettre à jour de nouveaux cadres de pensée, certains préconisent d'améliorer l'éducation en langues nationales (porteuses de significations et valeurs propres et différentes du modèle dominant) et de promouvoir une recherche endogène, pour favoriser la diffusion d'autres modes de pensée et de connaissance face à l'hégémonie culturelle occidentale. On l'a vu, certains auteurs du Sud étudiés prônent un retour aux savoirs traditionnels dans le sens d'une « redécouverte » car ils encouragent à développer la réflexion sur ces savoirs à l'intérieur même du continent africain, afin que naissent en son sein de nouvelles significations, concepts et actions propres aux différents contextes culturels, sans toutefois se fermer aux apports extérieurs qui pourraient être bénéfiques au développement, mais tout en restant « maîtres du jeu ».

---

<sup>462</sup> Joseph Ki-Zerbo, 1992, *op cit*, p.2.



Enfin, pour les écoféministes, cela implique de briser les représentations patriarcales qui ont dominées depuis la période coloniale et ont maintenu les femmes dans une sous-condition du fait de la négation de leurs valeurs, savoirs et techniques (sans compter leur prétendue infériorité biologique). Plus encore que briser le paradigme développement, les auteures écoféministes souhaitent surtout mettre à bas le paradigme masculiniste qui sous-tend le développement, car celui-ci a considéré de la même manière les femmes et la nature dans une perspective de profit illimité qui s'est avéré destructeur.

Rejetant la domination d'un modèle culturel et de développement unique, toutes les approches vont ainsi mettre au centre de leurs postulats la diversité culturelle, source de nouvelles visions du monde et du développement. Nous retiendrons particulièrement la façon dont est envisagée la diversité culturelle dans l'approche écoféministe, car cette dernière est couplée à la diversité biologique. En effet, de la même façon que les femmes et les marginalisés ont été catégorisés comme des « autres » par le modèle masculiniste occidental, la nature a elle aussi été soumise et assimilé à ces « autres » sur lesquels « l'homme blanc » semble avoir tous les droits. Cette approche est donc très originale par rapport aux deux autres étudiées, car elle met un accent particulier sur les considérations écologiques. Il est de ce fait aussi important de préserver les cultures que la nature, car de la même manière que la diversité biologique soutient la résilience des systèmes naturels, la diversité culturelle a la capacité d'augmenter la résilience de systèmes sociaux<sup>463</sup>. En outre, l'écoféminisme suggère que des transformations sociales sont nécessaires pour la survie et la justice. Cela implique donc une réorganisation des valeurs et des relations vers plus d'équité, de diversité culturelle, de non-violence, de non compétition dans un processus pleinement participatif<sup>464</sup>. De plus, cela inclut des transformations

<sup>463</sup> Jules Pretty et al., "The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity". *Conservation and Society*, 7(2), 2009, p.101.

<sup>464</sup> Nancy R. Howell, "Ecofeminism: What One Need to Know". *Zygon*, 32(2) 1997, p. 233.

intellectuelles, car il faut sortir de la logique normative dualiste et hiérarchisante (culture/nature, raison/émotion, sujet/objet, etc...) qui privilégie certaines cultures et visions du monde au détriment des autres.

Une autre notion pertinente qui ressort des approches analysées si l'on veut définir d'autres voies de développement, est l'hybridité culturelle. En effet, dans le respect de la diversité culturelle il est important que les savoirs coopèrent et s'enrichissent mutuellement. Particulièrement développée dans le développement endogène (voir chapitre 3), cette notion est moins explicite dans l'écoféminisme et quasi inexistante dans le post-développement, qui lui prône la non-intervention extérieure. Pourtant l'hybridité permettrait de tirer le meilleur parti des cultures dites « sous-développées » et de la culture occidentale, sans que les populations concernées par le développement ne soient enfermées dans la tradition et le passé (éviter la réification). Un mouvement en avant doit se produire afin que les cultures se réinventent entre tradition et modernité, et qu'elles soient sources de créativité et d'innovations.

Le post-développement quant à lui, s'il met en valeur la diversité culturelle, adopte tout de même une position quelque peu ambiguë car en souhaitant se déconnecter du modèle de développement à l'occidentale, qu'il considère comme obsolète, il y a des risques que ce courant joue le jeu du modèle dominant. En effet, en souhaitant remplacer un modèle culturel par un autre (ou d'autres), il semble ignorer totalement les aspects positifs de la culture occidentale (droits de l'homme, etc.). D'un côté, ce courant s'ouvre donc aux autres systèmes de pensée et de connaissance, mais d'un autre il semble se fermer complètement au modèle actuel dans lequel tout n'est pourtant pas à jeter. Les partisans du post-développement prônent ainsi la non-intervention extérieure au profit d'une autonomie des savoirs et pratiques locaux. Si l'intention est louable, cela priverait pourtant les pays du Sud

d'avoir recours à des technologies ou des conseils de l'extérieur. Il résulte ainsi de l'analyse que le post-développement, de par sa posture radicale, ne semble pas être la solution la mieux adaptée aux problèmes du développement, contrairement au développement endogène et à l'écoféminisme qui sont des options offrant une possibilité de mixité culturelle. Bien sûr, elles rejettent aussi le paradigme dominant mais elles présentent des solutions différentes du post-développement, en se voulant peut-être moins drastiques tout en offrant de véritables possibilités de changement, d'adaptation, de diversité mais aussi d'hybridité.

La dernière dimension particulièrement importante dans la formulation d'autres voies de développement est, comme on l'a vu plus haut, la reconnexion avec la nature et les autres. Surtout explicitée dans l'écoféminisme et le post-développement, cela signifie qu'il conviendrait de repenser la façon dont est perçue la nature dans le modèle occidental, car cela devrait permettre de transformer les relations de l'humanité à la nature. Ce dernier point est à notre avis essentiel à la formulation d'alternatives au développement. En effet, comme on l'a souligné précédemment survie sociale et survie biologique sont liées. Il est donc impératif de cesser de voir la nature comme un objet que l'on peut contrôler et instrumentaliser à des fins de profits. Au contraire, on doit s'engager dans une relation de réciprocité et de respect avec la nature afin d'assurer la diversité biologique mais aussi sociale, car nombre de populations dites « sous-développées » vivent en relation avec/et dépendent de la nature pour survivre. Il faut donc terrasser l'individualisme et l'universalisme véhiculés par le paradigme dominant de développement afin que de nouveaux rapports sociaux, basés sur le respect et l'ouverture aux autres, puissent voir le jour.

Finalement, toutes les approches alternatives étudiées dans ce mémoire semblent suggérer que la première étape décisive vers une reformulation du développement dans un sens plus qualitatif et culturel impliquerait avant tout un

changement de mentalités, une prise de conscience que la manière de faire du développement jusqu'à aujourd'hui n'a montré que peu de résultats concluants, mais surtout qu'elle a privé les voix silencieuses de la possibilité de prendre en main leur propre développement. Si cette prise de conscience est en train de s'opérer, il va encore falloir des années avant qu'elle ne pénètre le cercle des « experts » du développement attachés à leurs intérêts, privilèges et prérogatives. De manière complémentaire, ce qui est en jeu c'est la reproduction des relations de pouvoir, et c'est d'ailleurs en partie pour cela que cette prise de conscience n'a pas eu lieu depuis les débuts du grand projet développementiste. Une transformation doit donc avoir lieu au niveau des rapports de domination, et plus particulièrement au niveau de la relation pouvoir/connaissance afin que les enjeux de pouvoir ne soient plus centraux au développement. En effet, ces derniers ne participent pas à l'amélioration des conditions de vie des populations en difficulté, mais au contraire à leur détérioration, car ils sont soumis aux intérêts économiques (ou autres) de l'agenda international.

#### CONCLUSION CHAPITRE IV

Dans ce chapitre nous nous sommes tout d'abord efforcés de montrer quelles sont les réponses proposées par le post-développement quant à la formulation d'un ou de nouveau(x) modèle(s) qui permettraient une modification des rapports de domination à tous les niveaux et ainsi l'inclusion des voix silencieuses dans la mise en place de stratégies tenant réellement compte de leurs cultures et de leurs savoir-faire. Ce courant radical propose ainsi de sortir complètement du mythe du développement, d'abandonner le concept même de « développement » tant il est connoté, et de chercher des alternatives au « développement », et non pas des « développements alternatifs ».

Si ce courant se veut plus radical que l'écoféminisme et le développement endogène, il n'empêche qu'il partage avec eux de nombreuses idées et concepts pertinents pour la formulation d'un ou de nouveau(x) paradigme(s).

Tout d'abord, il apparaît essentiel de décoloniser les savoirs, les esprits et le langage, car sans cela les « sous-développés » continueront d'utiliser des cadres de pensées et de connaissances exogènes et le plus souvent imposés qui ne sont pas forcément en adéquation avec leurs propres visions du monde. Cela implique bien sûr une modification des rapports de pouvoir/connaissance à tous les niveaux et ce n'est qu'à cette condition que ces populations seront en mesure de tracer leurs propres voies de développement. Le post-développement s'il n'est pas très explicite sur ce sujet, suggère néanmoins à cet égard des stratégies de luttes et de résistance qui se matérialisent dans différentes initiatives comme le mouvement de la décroissance ou l'altermondialisme. Il ne faut en outre pas oublier que l'éducation a un grand rôle à jouer dans ce processus de « décolonisation » d'où la nécessité de promouvoir des enseignements en langues nationales et adaptés à chaque contexte local. Ceci permettra aux futures générations de se reconnecter avec leur culture et leur environnement direct contrairement à « l'éducation moderne » qui « isole les enfants de leur culture et de la nature, les formant à devenir des adultes étroitement spécialisés [...] au sein d'une société non plus écologique, mais technologique »<sup>465</sup>.

L'abandon, ou du moins l'infléchissement, de l'ethnocentrisme et du tout économique passe également par la valorisation de la diversité culturelle et de la biodiversité car d'après les approches alternatives étudiées, ce sont dans ces « autres » systèmes de pensée et de connaissance, ces « autres » pratiques, que résident les solutions les plus adaptées à la multiplicité et à la variété des besoins de développement. Il faut donc se reconnecter avec notre environnement, avec les autres, car la volonté « d'imposer une monoculture high-tech de production

---

<sup>465</sup> Helena Norberg-Hodge, 2002, *op cit*, pp.163-164.



standardisé à la diversité biologique et culturelle du monde - dont en définitive, dépend le maintien de la vie sur terre »<sup>466</sup>, laisse présager un avenir sombre.

L'altruisme devrait prendre le pas sur l'égoïsme, la coopération sur la compétition effrénée, le plaisir du loisir sur l'obsession du travail, l'importance de la vie sociale sur la consommation illimitée, le goût de la belle ouvrage sur l'efficiences productiviste, le raisonnable sur le rationnel, etc. Le problème, c'est que les valeurs actuelles sont systémiques : elles sont suscitées et stimulées par le système et, en retour, elles contribuent à le renforcer. Certes, le choix d'une éthique personnelle différente, comme la simplicité volontaire, peut infléchir la tendance et saper les bases imaginaires du système, mais, sans une remise en cause radicale de celui-ci, le changement risque d'être limité<sup>467</sup>.

Il serait donc souhaitable de trouver de nouveaux « modes d'épanouissement collectif dans lesquels ne serait pas privilégié un bien-être matériel destructeur de l'environnement et du lien social »<sup>468</sup>. Il faudrait prendre le temps de vivre mieux, de se redécouvrir. L'analyse des approches alternatives étudiées démontre ainsi qu'il faudrait refonder le paradigme avec des valeurs plus humaines, de solidarité d'entraide et d'altruisme. L'acceptation des autres cultures, qui dépend logiquement de la transformation des rapports asymétriques de pouvoir qui ont prévalu par le passé, pourra alors se faire naturellement dans un mouvement d'ouverture nécessaire pour trouver de nouvelles significations et valeurs dans lesquelles résident sûrement les clés vers d'autres voies de développement plus endogènes, équitables et durables.

---

<sup>466</sup> *Ibid*, p.27.

<sup>467</sup> Serge Latouche, 2003, *op cit*.

<sup>468</sup> Réseau européen pour l'après-développement, 2002, *op cit*, pp.93-94.

## CONCLUSION

### UN DÉVELOPPEMENT À VISAGE PLURIEL

Notre démarche a été motivée par le constat, maintes fois réitéré depuis des décennies, que le projet de développement, tel qu'il a été construit à partir de la Seconde Guerre mondiale, n'a pas eu les résultats escomptés. Aux promesses de progrès social, économique et politique, force est de constater après une soixantaine d'années de stratégies développementistes, que nombre de pays ont encore des difficultés à éradiquer la pauvreté.

Ce qui nous a intéressés plus particulièrement dans ce mémoire ce sont les considérations culturelles liées au développement. En effet, le « développement », tel qu'il a été promu par les courants dominants dans ce domaine, est empreint d'un ethnocentrisme destructeur pour les autres systèmes de pensée et de connaissance. De la même manière que la colonisation, mais avec des instruments différents, ces courants ont annihilé les cultures considérées comme « sous-développées ». Or au vu de ces échecs, que l'on peut également interpréter comme l'échec de la reproduction du modèle occidental, et compte tenu de la promotion croissante de la diversité culturelle à toutes les échelles (du simple citoyen jusqu'aux OI, même si cela est à nuancer on l'a vu), le recours aux voix silencieuses du « développement » apparaît plus que jamais essentiel pour trouver des solutions aux problèmes devant lesquels les courants dominants du développement ont échoué.

Dans ce mémoire nous nous sommes attachés d'une part à comprendre la mise en place des mécanismes d'exclusion des cultures et savoirs des populations non-occidentales du discours sur le développement qui s'ancre dans une longue tradition épistémologique que l'on peut faire remonter jusqu'aux temps des grands explorateurs (15-16<sup>e</sup> siècles). Nous avons ainsi analysé comment et pourquoi se sont perpétués les rapports de pouvoir/connaissance favorisant exclusivement une perspective occidentale dans le discours et la pratique du développement.

D'autre part, nous nous sommes demandés, à travers l'étude d'approches dites alternatives au modèle dominant de développement (post-développement, écoféminisme et développement endogène), ce que ces dernières avaient à proposer à la question de savoir comment les voix silencieuses peuvent se faire entendre dans la formulation des projets de «développement » qui les concernent et ainsi faire valoir les savoirs et les cultures qui leurs sont propres.

Dans le chapitre 1, nous avons d'une part cherché à comprendre comment a été construit et instruit le développement afin de mieux appréhender, par la suite, les critiques qui lui sont adressées et qui visaient à déconstruire le concept. Nous avons ainsi montré que la façon de concevoir les populations dites « sous-développées » est le résultat d'une longue tradition épistémologique que l'on peut faire remonter jusqu'au temps des Grandes Découvertes. D'autre part, nous avons montré comment le projet de développement post Seconde Guerre mondiale, s'il a mis en place de « nouveaux concepts et pratiques », n'a pas pu se départir de son héritage colonial. L'officier colonial d'hier est donc devenu l'expert du développement après la guerre.

En définitive, le développement est un projet inspiré par les mêmes idées que la conquête et la domination coloniales. Il répond d'ailleurs aux mêmes intérêts et a les mêmes conséquences que l'exploitation coloniale.

Il n'est qu'une fantastique entreprise de mystification [...] mais qui a cette particularité d'abuser les mystificateurs eux-mêmes<sup>469</sup>.

Dès les premières rencontres avec les « Autres », les Européens ont en effet d'emblée établi l'infériorité naturelle de ces derniers, image qui va persister et prendre une nouvelle ampleur avec la colonisation. Le triomphe de l'idéologie du progrès et de l'évolutionnisme social (en particulier à partir du 19<sup>e</sup> siècle) va de ce fait permettre d'implanter durablement dans l'imaginaire collectif la supériorité occidentale et la nécessaire évolution des sociétés dites « en retard » selon le même modèle que les sociétés occidentales.

L'idée au Siècle des Lumières, que l'humanité est unique suggérait que – au cours de l'histoire- les différences se fonderaient en une seule « civilisation ». Le « développement » comme l'exemplifie en particulier la charte de l'ONU, suit de près la tradition qui conçoit le monde « comme unique », sous l'influence de l'idée d'évolution. Certes, les « sous-développés » ont pris la place des « sauvages », mais l'arrangement des concepts demeure le même : une société globale jouissant de la paix n'existe pas encore, mais doit être construite d'abord et avant tout par le « développement » des peuples arriérés. Tout ce qui est différent est vu comme une menace, qui doit être conjurée par le « développement ». En conséquence, l'unité du monde sera réalisée par son occidentalisation<sup>470</sup>.

La connaissance occidentale, plutôt que d'accumuler et de s'enrichir des autres systèmes de pensée et de connaissance, a préféré rejeter complètement tout ce qui lui apparaissait différent, et donc selon cette logique « inférieur ». Dans ce sens, on peut dire que la connaissance occidentale est « épistémicide » car on a nié à ces autres systèmes la possibilité d'exister par eux-mêmes afin de les maintenir dans un rapport d'infériorité. Dès lors, la relation pouvoir/connaissance a donc permis à l'Occident de

<sup>469</sup> François Partant, 1997, *op cit*, p.47.

<sup>470</sup> Wolfgang Sachs, 1990, *op cit*, p.33.

redéfinir les règles du jeu à son avantage en réinventant l'histoire des peuples dits « sous-développés » de manière à apparaître comme les « maîtres du jeu ».

Dans le chapitre 2, nous avons montré que malgré la présence de voix dissidentes rejetant le modèle dominant de développement (et ce presque depuis ses débuts), ce dernier n'a fait que se renforcer. En effet, malgré l'apparente inflexion de ce paradigme avec l'inclusion de thèmes plus qualitatifs tels que le développement social, le développement humain, le développement durable ou la dimension culturelle du développement, dans les faits il n'a fait que perpétuer l'entreprise de domination économique, technologique et surtout culturelle de l'Occident. Ces tentatives pour faire paraître le discours dominant plus humain ne seraient ainsi que :

[...] les dernières-nées d'une longue suite d'innovations conceptuelles visant à faire entrer une part de rêve dans la dure réalité de la croissance économique. Si le développement survit encore à sa mort, il le doit surtout à ses critiques ! En inaugurant l'ère du développement à particule (humain, social, etc.), les humanistes canalisent les aspirations des victimes du développement pur et dur du Nord et du Sud en les instrumentalisant. Le développement durable est la plus belle réussite dans cet art du rajeunissement des vieilles lunes. Il illustre parfaitement le procédé d'euphémisation par adjectif<sup>471</sup>.

Ce « développement à particule » serait donc une invention purement pratique. Dans le cas du développement durable par exemple, si le contexte écologique est pris en compte, les principes de base du modèle dominant (qui sont en contradiction avec la durabilité) ne sont pourtant pas remis en cause. Il en va de même avec le développement « humain » ou « culturel », où les deux mots sont complètement vides de sens à moins qu'ils ne réfèrent au modèle supposé parfait, le modèle occidental. Il faut donc sortir du mythe du développement qui suppose que l'état actuel des pays

---

<sup>471</sup> Réseau européen pour l'après-développement, 2002, *op cit*, p.93.



considérés comme développés constitue le but et la finalité de l'histoire humaine. Le concept est donc un mythe typique du sociocentrisme occidental qui se veut universaliste.

Puisque le temps mesuré par le calendrier s'écoule au même rythme pour tous, le « rattrapage » des pays situés en haut de la courbe par ceux qui sont en bas est par définition impossible et l'écart ne peut que se creuser<sup>472</sup>.

Ce mythe est tellement bien élaboré que l'on pourrait croire au premier abord que le développement est multiculturel :

Dans un cadre moderne, il est facile de croire que le développement a accru la diversité : des réseaux de transport et de communication très efficaces nous offrent de nombreux produits, alimentaires et autres, venus de cultures très différentes. Mais le système qui facilite ces apports « multiculturels » est précisément celui qui les détruit et élimine les différences locales dans le monde-entier. Le jus d'ananas ou de myrtille disparaît face au Coca-Cola, les tuniques de laine et les saris de coton face aux blue-jeans [...] la diversité ne saurait se réduire à la possibilité de choisir entre dix sortes de jeans différents, tous produits par la même compagnie<sup>473</sup>.

Cette illusion est si parfaite qu'il apparaît difficile de la remettre en cause, même aujourd'hui alors que la prise de conscience sur ses dérives gagne du terrain. Néanmoins, il nous apparaissait important de regarder ce que des approches alternatives au modèle dominant ont à proposer, en particulier en ce qui concerne la remise en cause de la relation pouvoir/connaissance, et la promotion des savoirs des voix silencieuses du développement dans la formulation de solutions aux problèmes actuels de ce modèle.

---

<sup>472</sup> Gilbert Rist, 1996, *op cit*, p.79.

<sup>473</sup> Helena Norberg-Hodge, 2002, *op cit*, p.254.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres 3 et 4, les trois alternatives étudiées se distinguent en raison de leur approche du développement qui part de perspectives différentes. Qu'elles soient axées sur l'écologie et le féminisme (écoféminisme), le territoire et les savoirs endogènes (développement endogène), ou sur la déconstruction des mythes et des croyances du développement (post-développement), elles ont néanmoins en commun de promouvoir l'importance de la prise en compte des spécificités culturelles dans la formulation de nouveaux chemins de développement.

Elles remettent par ailleurs toutes en cause le projet de développement qui serait une continuité du projet de colonisation mais qui utiliserait des moyens différents dans un même but : l'occidentalisation de la planète. Elles envisagent également la diversité culturelle comme un outil, un moyen et une fin du développement. Dans cette optique et selon chacune de ses approches, les voix silencieuses du développement devraient être impliquées dès le départ dans les projets de développement, plutôt que de simplement « participer » ou d'être « consultées » une fois le projet défini. En outre, ces approches proposent d'apprendre des expériences des autres car elles sont porteuses de nouveaux modes d'organisation, de relation, de signification ou encore de production. C'est dans leurs savoirs et techniques que réside sûrement une partie des solutions aux problèmes du développement et il faut donc chercher à les comprendre et à s'en inspirer. Mais plus encore que la diversité culturelle, il faut encourager l'hybridité culturelle, selon le développement endogène et l'écoféminisme, car cela permettrait non seulement de favoriser la diversité, mais surtout de créer de nouveaux concepts, savoir-faire et significations qui pourraient faire le lien entre tradition et modernité. Cela donnera ainsi les moyens aux populations dites « sous-développées » de puiser dans leurs ressources traditionnelles aussi bien que dans celles importées, afin de construire d'autres chemins de développement.

La clé pour un développement réussi repose de ce fait surtout sur la diversité des voix/voies de développement. Les approches alternatives analysées recommandent donc de supprimer le caractère homogénéisant du paradigme dominant qui ne propose que des solutions techniques fixes et uniques inadaptées aux différents contextes locaux, et destructeurs pour ces derniers. Pour cela, il faut décoloniser les savoirs, les esprits et le langage, afin de trouver de nouveaux paradigmes et cadres de langages qui prendraient en compte les spécificités culturelles des populations dites « sous-développées ». Cela implique bien sûr une modification des rapports de domination et de pouvoir/connaissance à tous les niveaux, et ce n'est qu'à cette condition que ces populations seront en mesure de tracer leurs propres voies de développement. D'après Grosfoguel et Cohen, il faudrait aller encore plus loin et décoloniser l'Occident par le :

[...] renoncement aux privilèges (sociaux, politiques, économiques, épistémologiques, etc.) face aux sujets coloniaux en quête de relations égalitaires ; [...] la prise au sérieux des connaissances critiques produites par et depuis le Sud global. Il [s'agirait ainsi] de créer un monde où le pouvoir change de base, où l'Occident ne domine ni n'exploite le reste du monde<sup>474</sup>.

De plus, l'analyse des trois approches alternatives a également permis de faire ressortir une dimension essentielle pour notre étude : la nécessité de recomposer les liens sociaux en s'engageant dans une reconnexion avec les nature et les autres (en particulier dans le post-développement et l'écoféminisme). En effet cette dimension nous semble à la base des processus de modification (ou de disparition complète comme le souhaite les tenants du post-développement) du paradigme développementaliste. D'une part cela implique que l'on doit arrêter d'instrumentaliser la nature dans un but de profit au détriment de la biodiversité et de sa durabilité. D'autre part, il faut également cesser de prendre pour acquis la soi-disante mission

---

<sup>474</sup> Ramón Grosfoguel et Jim Cohen, 2002, *op cit*, p.53.

civilisatrice de l'Occident dans l'entreprise du développement, et mettre au jour de nouvelles relations de respect, d'écoute et d'entraide sans préjugés, ni agenda caché. En outre, considérant que la nature a été asservie de la même manière que les populations jugées « retardées », cette dimension suggère que si l'on modifie la façon dont est appréciée la nature, cela transformera non seulement les relations que les humains entretiennent avec elle, mais aussi les relations humaines elles-mêmes vers plus d'ouverture à la diversité.

Mais ces approches, si elles sont plus qu'exhaustives sur la dénonciation du paradigme dominant, ne le sont en revanche pas autant quand il s'agit d'expliquer la façon d'amener les changements qu'elles souhaitent, comme on le signalait précédemment. En effet, ces dernières ne sont pas très explicites sur la façon de modifier les rapports de domination, et de prendre concrètement en compte (et mettre en œuvre) les spécificités culturelles dans l'élaboration de programmes de développement que ce soit au niveau national ou international. Néanmoins, si elles sont encore quelque peu abstraites et se situent avant tout à un niveau théorique au niveau théorique, il y a de bonnes raisons de penser que ces dernières seront amenées à se structurer du fait du consensus grandissant sur la nécessité de trouver des solutions alternatives au paradigme actuel du développement.

Ce qui ressort de l'analyse de ces approches c'est donc que le concept de « développement » tel que nous le connaissons est un mot toxique car il :

[...] ignore ce qui n'est ni calculable ni mesurable, c'est-à-dire la vie, la souffrance, la joie, l'amour, et sa seule mesure de satisfaction est dans la croissance (de la production, de la productivité, du revenu monétaire). Conçu uniquement en termes quantitatifs, il ignore les qualités de l'existence, les qualités de solidarité, les qualités du milieu, la qualité de vie, les richesses humaines non calculables et non monnayables ; il ignore le don, la magnanimité, l'honneur, la conscience... Sa démarche balaie les trésors culturels et les connaissances des civilisations archaïques et

traditionnelles ; le concept aveugle et grossier de sous-développement désintègre les arts de vie et sagesse de cultures millénaires. [...] L'éducation disciplinaire du monde développé apporte bien des connaissances, mais elle engendre une connaissance spécialisée qui est incapable de saisir les problèmes multidimensionnels et elle détermine une incapacité intellectuelle de reconnaître les problèmes fondamentaux et globaux»<sup>475</sup>.

Comme nous l'avons montré dans notre étude, nous pouvons donc dire que le développement et ses deux bras armés (« la science moderne occidentale, comme système de savoirs dominant, et le capitalisme, comme mode de production »<sup>476</sup>) ont endommagé les valeurs et relations humaines.

Le développement ignore que la croissance techno-économique produit aussi du sous-développement moral et psychique : les compartimentations en tous domaines, l'hyper individualisme et l'esprit de lucre entraînent la perte des solidarités<sup>477</sup>.

Pire encore, pour Morin, si nous continuons dans cette voie, nous sommes tous menacés d'anéantissement :

Le développement apporte certes des progrès scientifiques, techniques, médicaux, sociaux, mais il apporte aussi des destructions dans la biosphère, des destructions culturelles, de nouvelles inégalités, de nouvelles servitudes se substituant aux anciens asservissements. Le développement déchaîné de la science et de la technique apporte en lui-même une menace d'anéantissement (nucléaire, écologique) et des redoutables pouvoirs de manipulation. Le terme de développement durable ou soutenable peut ralentir ou atténuer, mais non modifier ce cours destructeur. Il s'agit dès lors, non tant de ralentir ou d'atténuer, mais de concevoir un nouveau départ<sup>478</sup>.

<sup>475</sup> Edgar Morin, « Pour une politique de l'humanité ». *Libération*, 26 août 2002. Récupéré le 15 avril 2014 de [http://www.liberation.fr/economie/2002/08/26/pour-une-politique-de-l-humanite\\_413527](http://www.liberation.fr/economie/2002/08/26/pour-une-politique-de-l-humanite_413527)

<sup>476</sup> Arianne Cardinal, 2010, *op cit*, p.106.

<sup>477</sup> Edgar Morin, 2014, *op cit*.

<sup>478</sup> *Ibid*.



Cela ne signifie pas nécessairement qu'il faut supprimer le concept de « développement », comme le suggère les tenants du courant du post-développement, mais plutôt qu'il faudrait le réformer complètement pour qu'il se départisse de sa connotation occidentale. En effet peu importe l'appellation (développement, après-développement, etc...), du moment que cela conduit à de meilleurs résultats que les stratégies de ces dernières décennies, c'est-à-dire à des stratégies définies par et pour les populations jusqu'à présent largement exclues. Il faudrait ainsi le redéfinir avec une largeur de vue qui permette l'inclusion des voix silencieuses dans le débat sur la théorie et la pratique du développement. Cela prendra bien sûr du temps, car le concept tel qu'on l'entend depuis la Seconde Guerre mondiale est profondément ancré dans l'imaginaire collectif comme quelque chose de souhaitable et de positif. « L'autorité du concept, son universalisme actuel et notamment son attrait tant au Nord qu'au Sud témoignent de l'aveuglante évidence sur laquelle repose son pouvoir aliénant »<sup>479</sup>. Néanmoins, il est indéniable que depuis quelques décennies (l'essor d'internet et des médias ayant largement aidé) les citoyens du Sud comme du Nord ont pris de plus en plus conscience des problèmes engendrés par la croissance à tout-va, l'imposition du modèle occidental et de ses stratégies développementalistes<sup>480</sup>. Cette prise de conscience laisse entrevoir une possibilité de changement positif dans le champ du développement à condition bien sûr que les décideurs cessent de faire passer leurs intérêts, et ceux de l'agenda international, avant le bien-être des populations.

Il faut donc penser un autre modèle (ou plusieurs) que celui de la modernité et de la croissance, comme le suggère les trois approches alternatives étudiées, pour aller vers des concepts plus qualitatifs. Cela ne signifie pas pour autant un retour en arrière, mais plutôt un pas en avant vers de nouveaux savoirs, de nouvelles façons de

<sup>479</sup> Jean-Ronald Legouté, 2001, *op cit*, p. 12.

<sup>480</sup> En témoigne la popularité des mouvements écologiques, de décroissance, altermondialistes, etc.

penser et de concevoir le monde et les autres. Les savoirs des populations dites « sous-développées » ne doivent donc pas être figés mais encouragés à co-évoluer avec d'autres afin de s'enrichir mutuellement (hybridation). Les voix silencieuses du développement sont en ce sens une source précieuse qui permettrait d'ouvrir la voie à une refonte du concept de développement en surpassant ses valeurs éconômistes, pour les remplacer par la diversité culturelle, ou la reconnexion aux autres et à la nature. Sortir du concept actuel de développement ou le redéfinir ne signifie pas l'abandon de nouvelles possibilités de changement, mais le rejet d'une approche binaire, mécaniste, réductionniste, inhumaine et autodestructrice<sup>481</sup>. Ce nouveau départ devrait faire inciter les gens à penser et travailler ensemble, de même qu'à s'écouter plus attentivement afin d'en venir à un plus grand respect des différences et du caractère unique de chaque personne et culture<sup>482</sup>.

Le développement est nécessairement pluriel. Il n'y a pas de recette magique, et surtout unique, pour améliorer les conditions de vie des populations dites « sous-développées ». L'idéal serait de faire du développement « au cas par cas » dans un esprit de solidarité et d'entraide dépourvu de tout jugement de valeur, car tous les contextes sont différents. Surtout, la volonté de changement doit provenir des populations elles-mêmes sans quoi, ce qui est proposé comme initiatives pour promouvoir le développement a peu de chances de réussir. Nous concluons donc qu'il serait souhaitable d'abandonner le concept de « développement » au profit « des développements ». Ainsi, la prise en compte, le respect, l'écoute des voix silencieuses du développement serait un premier pas encourageant vers la définition de nouvelles voies de développement non homogénéisantes, mais au contraire plus variées, équitables, endogènes, et durables.

---

<sup>481</sup> Majid Rahnema, 1997, *op cit*, p.391.

<sup>482</sup> *Ibid*, p.391-392.

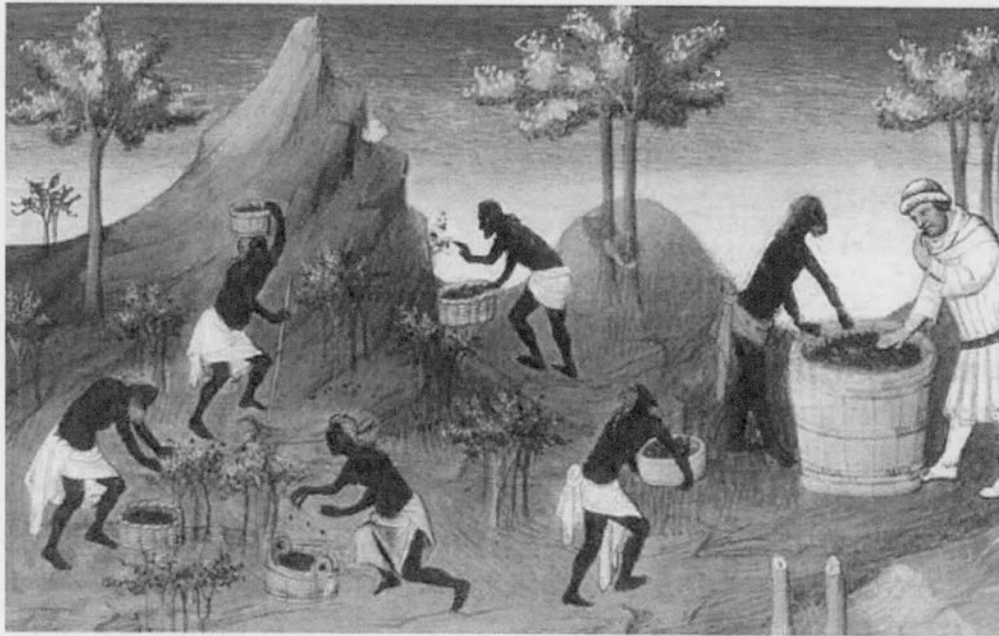
## ANNEXES

ANNEXE A Quelques représentations iconographiques des « autres » à travers l'histoire.

### Images de l'Autre du 15<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle

Image 1 : Le « bon sauvage ».

Le travail des Noirs dans le livre des Merveilles de Marco Polo, 1299.



Source : A.Boulaire. *L'explorateur et l'indigène. Regards croisés*. Rennes : Editions Ouest-France, 2006, p.15.

Image 2 : Or contre civilisation.

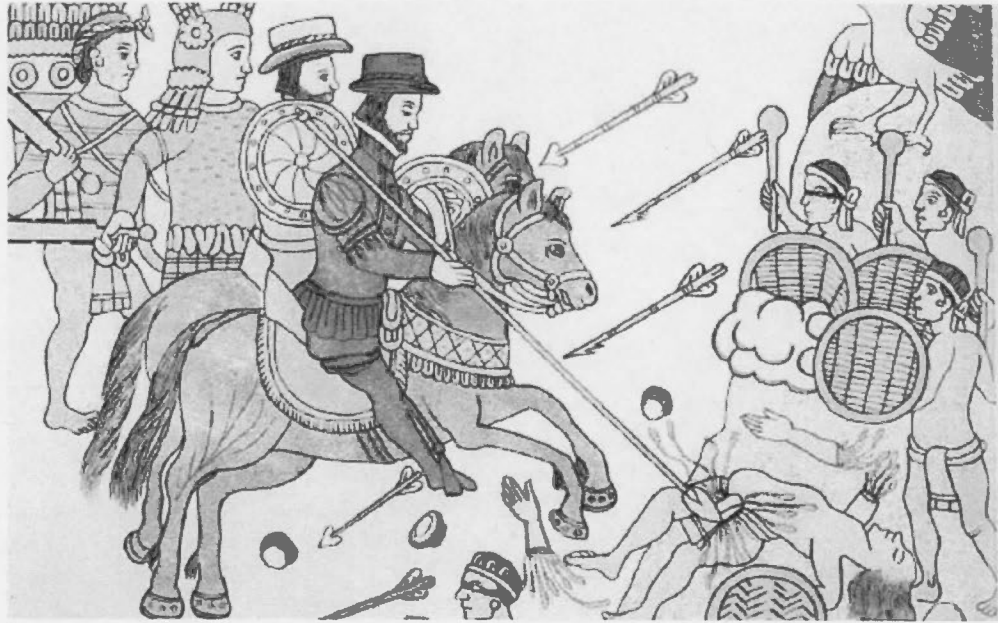
Christophe Colomb arrive à Hispaniola (Haïti) le 10 janvier 1493.  
Gravure de Théodore de Bry, 15<sup>e</sup> siècle.



Source : <http://letempsdesdecouvertes.wordpress.com/page/3/>

Image 3 : Violence et barbarie.

La conquête du Mexique par Cortez. Litoraphie d'après les caractères mexicains « Lienzo de Tlaxcala », 1519.



Source : A.Boulaire. *L'explorateur et l'indigène. Regards croisés*. Rennes : Editions Ouest-France, 2006, p.16.



Image de l'Autre au 19<sup>e</sup> et au 20<sup>e</sup> siècle

Image 4 : L'exotisme des traits physiques.

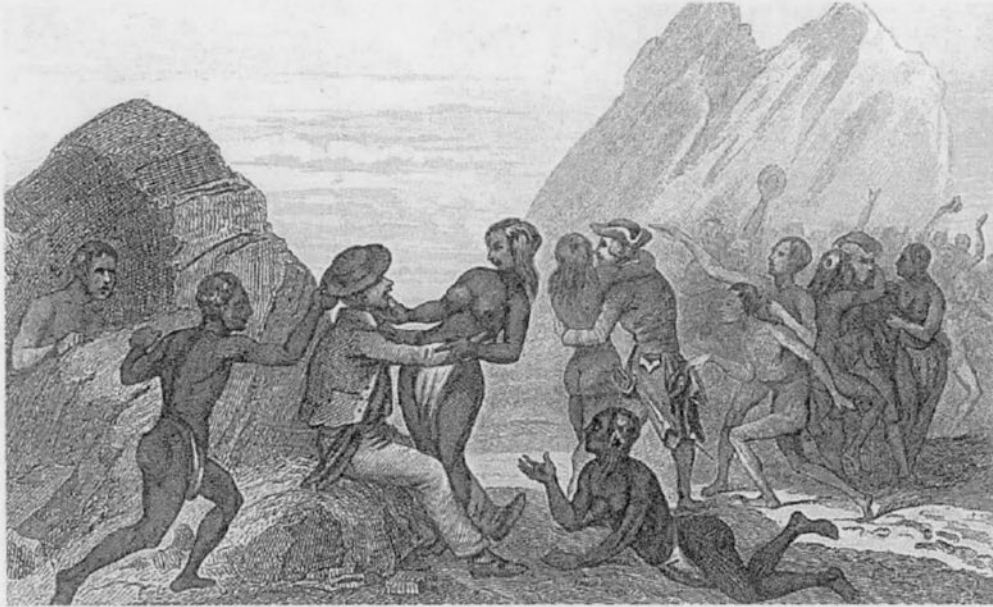
Chefs papous du Havre Dory en Nouvelle-Guinée. *L'univers Pittoresque*, Océanie, t.3. Collections C. Le Corre.



Source : A.Boulaire. *L'explorateur et l'indigène. Regards croisés*. Rennes : Editions Ouest-France, 2006, p.15.

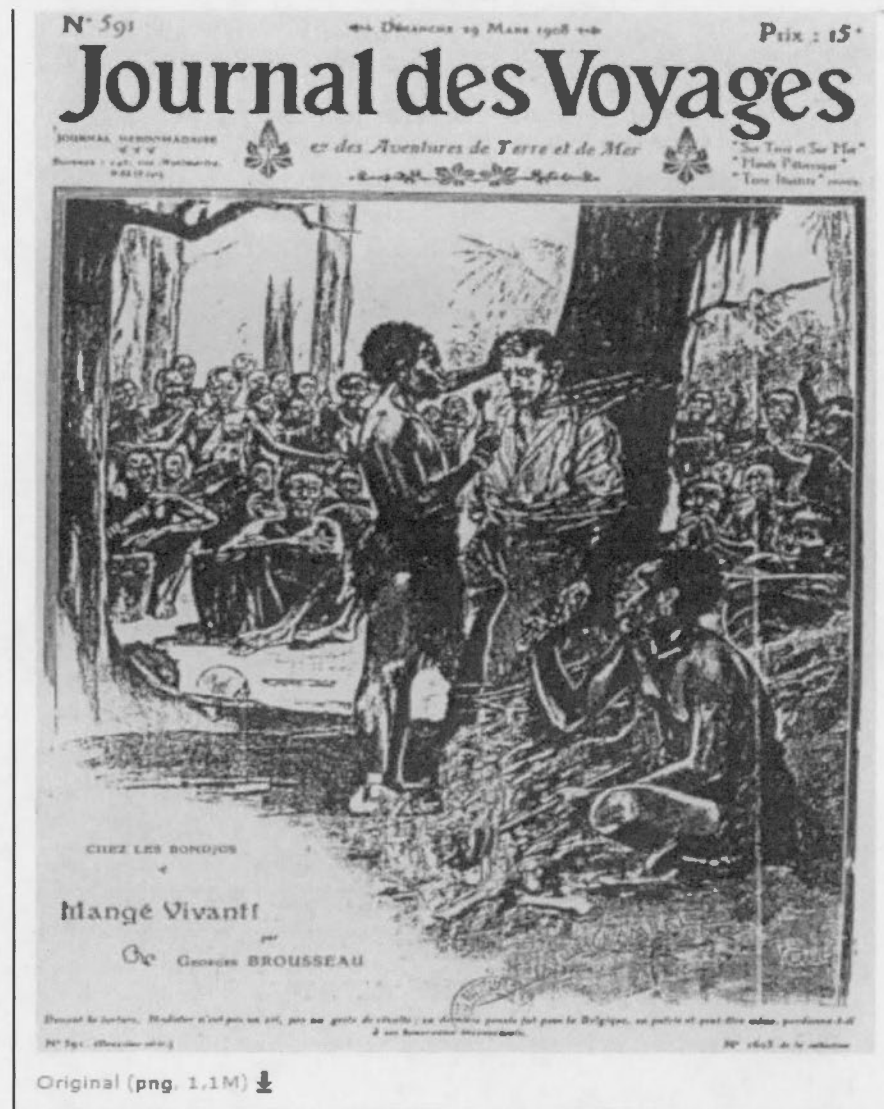
Image 5 : Les « sauvages voleurs et lubriques ».

Femmes détournant l'attention des matelots pendant que leurs hommes leur volent des mouchoirs et des chapeaux (Ile de Pâques). Reprise de Duché de Vancy, dessinateur de La Pérouse. *Voyages autour du monde*, 19<sup>e</sup> siècle. Collections C. Le Corre.



Source : A.Boulaire. *L'explorateur et l'indigène. Regards croisés*. Rennes : Editions Ouest-France, 2006, p.20.

Image 6 : Le « sauvage » anthropophage.



Source : G.Thoveron, Le journal des voyages au pays du caoutchouc rouge. *Civilisations*, (41), 1993. Récupéré le 10 mai 2014 de <http://civilisations.revues.org/1712>

Dans ce numéro de Journal des Voyages paru en 1908, et destiné à « des lecteurs avides de sensations fortes », l'anthropophagie est mise en avant suite à la mort de l'explorateur Hodister qui aurait été mangé par des indigènes :

« Ce dernier souffrit "toutes les tortures morales et physiques. Un de ses tourmenteurs à face de gorille, plus fort et plus raffiné que les autres, imagina joyeusement de lui couper d'abord les deux mains et les deux pieds que l'on fit immédiatement griller sur un brasier préparé à cet effet en face du supplicié. L'invitant ensuite à partager son ignoble repas, le même anthropopithèque, à l'aide d'une baguette de bois pointue et durcie au feu, lui introduisit de force dans la bouche des lambeaux brûlants de sa propre chair (...) l'explorateur Hodister mourut, comme le loup de Vigny, sans un cri, sans un mot. Sa dernière pensée fut pour la Belgique, sa patrie. Peut-être qu'en ce nouveau calvaire il pardonna aussi à ces bourreaux inconscients qu'il s'était proposé, comme tant d'autres, d'instruire et d'arracher à la barbarie »<sup>483</sup>.

Cette description, plus qu'imagée, représente bien le genre de représentations véhiculées à l'époque sur certains peuples indigènes et qui ont persisté dans l'imaginaire collectif.

---

<sup>483</sup> G.Thoveron, Le journal des voyages au pays du caoutchouc rouge. *Civilisations*, 41, 1993. Récupéré le 10 mai 2014 de <http://civilisations.revues.org/1712>

ANNEXE B : Aperçu de quelques documents et réunions émanant d'organisations gouvernementales ou internationales sur la dimension culturelle du développement.

Moulinier. P. (1994). *Programme de l'UNESCO en matière de développement culturel : présentation des travaux réalisés depuis 1960*. Paris : UNESCO. Récupéré le 20 novembre 2012 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000973/097308f.pdf>

Organisation de l'Unité Africaine (OUA). (1981). *Plan d'action de Lagos*. Genève : IIES.

Organisation des Nations Unies (ONU). Assemblée Générale. (2010). *Résolution 65/166 Culture et Développement*. 65<sup>ème</sup> session (A/RES/65/166). Récupéré le 20 novembre 2012 de <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/UNGA%20Res.65-166%20Culture%20et%20Developpement.pdf>

Pays d'Afrique, Caraïbes et Pacifique (ACP). (2003). *Plan d'action de Dakar pour la promotion des cultures et des industries culturelles*. Dakar : ACP. Récupéré le 14 novembre 2012 de [http://ocpa.irmo.hr/resources/docs/Dakar\\_Plan\\_of\\_Action-fr.pdf](http://ocpa.irmo.hr/resources/docs/Dakar_Plan_of_Action-fr.pdf)

« Ce Plan insiste sur la nécessité de renforcer les stratégies et mesures au service des industries culturelles des pays ACP. Par ce Plan, les pays s'engagent à :  
 - formuler, là où elles n'existent pas encore aux niveaux national et régional, des politiques et législations culturelles appropriées ;  
 - inscrire la culture comme un secteur prioritaire dans les stratégies de développement des gouvernements ACP »<sup>484</sup>.

« s.d. ». *Documents sur le développement culturel publié par l'UNESCO ou avec son appui 1989 – 2001*. Récupéré le 20 novembre 2012 de [http://www.acpcultures.eu/\\_upload/ocr\\_document/UNESCO\\_Biblio\\_1990-2001\\_Afrique.pdf](http://www.acpcultures.eu/_upload/ocr_document/UNESCO_Biblio_1990-2001_Afrique.pdf)

PNUD. (2004). *Human Development Report 2004. Cultural liberty in today's diverse world*. New York: PNUD. Récupéré le 17 août 2012 de [http://hdr.undp.org/en/media/hdr04\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/hdr04_complete.pdf)

<sup>484</sup> R.Weber. *Culture et développement : vers un nouveau paradigme ?* 2009, p.12. Récupéré le 10 janvier 2013 de <http://www.interarts.net/descargas/interarts505.pdf>



« Le développement humain consiste, selon les Rapports annuels du PNUD, à permettre aux gens de vivre librement, d'avoir des choix, de pouvoir être ce qu'ils veulent. Dans ce sens, la protection de la liberté culturelle – entendue ici à la fois comme la possibilité d'exprimer sa propre identité culturelle et comme le droit de ne pas être discriminé sur la base de son identité culturelle – est aussi importante que la protection des droits de la personne ou la promotion des principes démocratiques »<sup>485</sup>.

UNESCO. (1969). *Réflexions préalables sur les politiques culturelles*. Paris : UNESCO. Récupéré le 20 novembre 2012 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001333/133392fo.pdf>

\_\_\_\_\_. (1970). Conférence intergouvernementale sur les aspects institutionnels, administratifs et financiers des politiques culturelles. Venise, 24 août au 2 septembre 1970. Récupéré le 20 novembre 2012 de [http://ocpa.irmo.hr/resources/docs/Report\\_Venice\\_CulPol-fr.pdf](http://ocpa.irmo.hr/resources/docs/Report_Venice_CulPol-fr.pdf)

\_\_\_\_\_. (1982, 26 juillet- 6 août). « Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles », MONDIACULT: *Conférence mondiale sur les politiques culturelles*, Rapport final, Mexico, 26 juillet-6 août 1982, Paris : UNESCO.

« En adoptant une définition large, anthropologique de la culture (« la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social »), la Conférence mondiale de l'UNESCO sur les politiques culturelles définit des politiques culturelles régies selon les principes suivants : identité culturelle, dimension culturelle du développement, culture et démocratie, patrimoine culturel, création artistique et intellectuelle et éducation artistique, rapports de la culture avec l'éducation, la science et la communication »<sup>486</sup>.

\_\_\_\_\_. (1994). *Culture and Development, A study*. Décennie mondiale du développement culturel 1988-1997, Paris : UNESCO. Récupéré le 9 novembre 2012 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000970/097070e.pdf>

\_\_\_\_\_. (1995, 3-7 avril). *Rapport Final*. Comité intergouvernemental pour la Décennie mondiale du développement culturel, Deuxième session extraordinaire, 3-7 avril, Paris : UNESCO. Récupéré le 29 octobre 2012 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001017/101720fo.pdf>

<sup>485</sup> *Ibid*, pp.12-13.

<sup>486</sup> *Ibid*, p.9.

---

(1996). *Notre diversité créatrice, Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement*. Paris : UNESCO. Récupéré le 20 novembre 2012 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001591/159177f.pdf>

« Ce Rapport, dans le contexte de la Décennie mondiale du développement culturel (UNESCO, 1988-1997) offrait des perspectives nouvelles sur la question de savoir si la culture est la dernière frontière du développement et visait à élargir la notion même de développement et à permettre aux peuples du monde de vivre d'une manière décente, digne et raisonnable à la fois, sans pour autant abdiquer leur sens de l'identité et de l'appartenance »<sup>487</sup>.

---

(1998, 30 mars- 2 avril). *Conférence intergouvernementale sur les politiques culturelles pour le développement, Rapport Final*. Stockholm : Suède, 30 mars au 2 avril 1998. Récupéré le 22 novembre 2012 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001139/113935fo.pdf>

« Considérant que « le développement durable et l'épanouissement de la culture sont interdépendants » et que « l'un des principaux buts du développement humain est l'épanouissement social et culturel de l'individu », [cette conférence] affirme que « la politique culturelle, étant l'une des principales composantes d'une politique de développement endogène et durable, devrait être mise en oeuvre en coordination avec d'autres domaines sociaux dans une approche intégrée. Toute politique pour le développement doit être profondément sensible à la culture elle-même »<sup>488</sup>.

---

(2000). *UNESCO and the issue of cultural diversity, Review and strategy 1946-2000*. Paris: UNESCO. Récupéré le 22 novembre 2012 de [http://www.unesco.org/culture/culturaldiversity/docs\\_pre\\_2007/unesco\\_diversity\\_review\\_strategy\\_1946\\_2004\\_en.pdf](http://www.unesco.org/culture/culturaldiversity/docs_pre_2007/unesco_diversity_review_strategy_1946_2004_en.pdf)

---

(2001). *Déclaration universelle sur la diversité culturelle*. Paris : UNESCO. Récupéré le 2 novembre 2012 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162f.pdf>

« Se fondant sur la Déclaration universelle des droits de l'homme et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (et notamment son article 15 sur le « droit à la culture ») (décembre 1966), ainsi que sur la « Déclaration de principes de la coopération culturelle internationale » (novembre 1966), cette Déclaration place la culture au coeur des débats contemporains sur l'identité, la

---

<sup>487</sup> *Ibid.*

<sup>488</sup> *Ibid.*, p.10.

cohésion sociale et le développement d'une économie fondée sur le savoir. La diversité culturelle est considérée comme l'une des sources du développement, entendu non seulement en termes de croissance économique, mais aussi comme moyen d'accéder à une existence intellectuelle, affective, morale et spirituelle satisfaisante »<sup>489</sup>.

---

(2005). *Convention sur la promotion et la protection de la diversité des expressions culturelles*. Paris : UNESCO. Récupéré le 2 novembre 2012 de <http://www.unesco.org/new/fr/culture/themes/cultural-diversity/diversity-of-cultural-expressions/the-convention/convention-text/>

« Cette Convention souligne « la nécessité d'intégrer la culture en tant qu'élément stratégique dans les politiques nationales et internationales de développement ainsi que dans la coopération internationale pour le développement ».

Elle réaffirme, parmi ses objectifs, « l'importance du lien entre culture et développement pour tous les pays, en particulier les pays en développement » et encourage « les actions menées aux plans national et international pour que soit reconnue la véritable valeur de ce lien »<sup>490</sup>.

Union Africaine. (UA). (2005, décembre). *Les industries culturelles pour le développement de l'Afrique*. Plan d'action de l'Union Africaine, dit aussi « *Plan de Nairobi pour les industries culturelles* ». Récupéré le 14 novembre 2012 de [http://ocpa.irmo.hr/resources/docs/AU\\_POA\\_Industries\\_2005-fr.pdf](http://ocpa.irmo.hr/resources/docs/AU_POA_Industries_2005-fr.pdf)

---

(2006, janvier). Charte de la Renaissance Culturelle Africaine. Récupéré le 16 novembre 2012 de <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Dakar/pdf/CharteRenaissanceCulturelleAfricaine.pdf>

« Cette Charte, inspirée notamment par la Charte culturelle de l'Afrique (Maurice, juillet 1976), mais aussi par différentes Déclarations et Conventions de l'UNESCO, se dit convaincue que « la diversité culturelle et l'unité africaines constituent un facteur d'équilibre, une force pour le développement économique de l'Afrique, la résolution des conflits, la réduction des inégalités et de l'injustice au service de l'intégration nationale »<sup>491</sup>.

---

<sup>489</sup> *Ibid*, p.11.

<sup>490</sup> *Ibid*, p.14.

<sup>491</sup> *Ibid*, 15.

ANNEXE C : Brève liste de références spécifiques aux trois approches étudiées.

Écoféminisme

- Braidotti. R. et al. (1994). *Women, the Environment and Sustainable Development*. Londres : Zed Books.
- Cardinal. A., 2010. *Savoirs traditionnels et développement : Apports critiques*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal.
- Casselot. M. (2010). *Réciprocités militantes : L'écoféminisme, entre l'écologie et le féminisme*. Montréal : Centre d'intérêt public de l'UQAM (GRIP-UQAM).
- Eaubonne. d' F. (1978). *Écologie/féminisme. Révolution ou mutation?* Paris : Éditions ATP.
- Falquet. J. (2003, janvier-février). *Genre et développement: une analyse critique des politiques des institutions internationales depuis la Conférence de Pékin*. Colloque annuel de l'IHEID, Genève, 30 janvier et 1er février 2003.
- Gaard. G. (2011). Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), Summer 2011, 26-53.
- Gagné. K. (2010). Ecoféminisme et développement : L'impasse de l'essentialisation du lien femme/nature. *Altérités*, 7(1), 39-60.
- Gandon. A-L. (2009). L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société. *Recherches féminines*, 22(1), 5-25.
- Glazebrook. T. (2002). Karen Warren's Ecofeminism. *Ethics & the Environment*, 7(2), Autumn, 12-26. DOI: 10.1353/een.2002.0015
- Hawthorne. S. (2002). *Wild Politics. Feminism, Globalisation, Bio/Diversity*. Melbourne: Spinifex.
- Howell. N.R. (1997). Ecofeminism: What One Need to Know. *Zygon*, 32(2), 231-241.
- Mies.M. et Shiva.V. (1999). *Écoféminisme*. Paris : L'Harmattan.

Pinsart. M.G. (2001). L'Écoféminisme. Dans G.Hottois, J-N.Missa *et al.*, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique: médecine, environnement, biotechnologie*. Bruxelles : De Boeck Université.

Shiva. V. (1988). *Staying Alive*. London : Zed Books.

\_\_\_\_\_. (1999). Les savoirs indigènes des femmes et la conservation de la biodiversité. Dans M.Mies et V.Shiva. *Écoféminisme (p.185-195)*. Paris : L'Harmattan.

\_\_\_\_\_. (1999). Orphelin dans le « village planétaire ». Dans M.Mies et V.Shiva. *Écoféminisme (p.117-126)*. Paris : L'Harmattan.

Warren. J.K. (1997). *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. Bloomington et Indianapolis : Indiana Universtiy Press, K..J Warren N.Erkal.

\_\_\_\_\_. (2000). *Ecofeminist Philosohpy. A Western Perspective on what it is and why it matters*. Oxford : Rowman & Littlefield Publishers.

### Développement endogène

Abdelmadjid, S., 2007. Joseph Ji-Zerbo: le Savant, le Politique et l'Afrique. *Esprit*, (8), 83-108, DOI : 10.3917/espri.0708.0083.

Afshar. F. (2005). Introduction: Le développement endogène? Voix du Sud, réflexions du Nord. *Revue canadienne d'études du développement*, 26(2), 223-229.

Bousquet. J. (1988). Peut-on aider les autres à se développer à leur manière ? Dans H.C.Tri (dir), *Développement endogène: aspects qualitatifs et facteurs stratégiques*. Paris : UNESCO.

Césaire. A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine.

Daskon. C. et McGregor. A. (2012). Cultural Capital and Sustainable Livelihoods in Sri Lanka's Rural Villages: Towards Culturally Aware Development. *The Journal of Development Studies*, 48(4), 549-563.

Day. G. (1998). Working with the Grain? Towards Sustainable Rural and Community Development. *Journal of Rural Studies*, 14(1), 89-105.



- DeWalt. B.R. (1994). Using Indigenous Knowledge to Improve Agriculture and Natural Resource Management. *Human Organization*, 53(2), 123-131.
- Ferguene.A. et Hsaini.A. (1998). « Développement endogène et articulation entre globalisation et territorialisation : Eléments d'analyse à partir du cas de Ksar-Hellal (Tunisie) », *Revue Région et Développement*, (7), 1-38.
- Fondation Joseph Ki-Zerbo. *Paroles de Joseph Ki-Zerbo*. Récupéré le 12 janvier 2014 de <http://www.fondationki-zerbo.org/spip.php?article193>
- Garofoli. G. (1994). Développement endogène et rôle des acteurs locaux : un défi pour la théorie du développement. IREP-D, *Nouveaux dynamisme industriels et économie du développement*, Grenoble, 493-499.
- Haverkort. B., van't Hooft. K. et Hiemstra. W. (2003). *Ancien Roots, New Shoots. Endogenous Development in Practice*. London : Zed Books in association with COMPAS (COMPARing and Supporting endogenous development).
- Ho. P.N. (1987). *Le développement endogène comme alternative. Potentialités et obstacles à son déploiement*, Paris : UNESCO.
- Hountondji. P. (1994). *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Dakar: CODESRIA.
- Jenkins. T.N. (2000). Putting Postmodernity into Practice: Endogenous Development and the Role of Traditional Cultures in the Rural Development of Marginal Regions. *Ecological Economics*, 34, 301-314.
- Ki-Zerbo. J. (dir.). (1989). *La natte des autres: pour un développement endogène en Afrique*. Actes du colloque du Centre de recherche pour le développement endogène (C.R.D.E.). Bamako: CODESRIA.
- \_\_\_\_\_ (2003). *A quand l'Afrique. Entretien avec René Holenstein*. La Tour d'Aigues : Editions de l'Aube.
- Kouma. Y. (2013). *Des savoirs endogènes au développement endogène*. Récupéré le 14 Septembre 2013 de <http://gereaphilo.over-blog.com/des-savoirs-endog%C3%A8nes-au-d%C3%A9veloppement-endog%C3%A8ne>
- Montiel. E. (1982). *Bibliographie sélective sur le développement endogène. Introduction au concept. Bibliographie annotée*. Paris : UNESCO. Récupéré le 15 novembre 2013 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000507/050797fb.pdf>

- Moulinier. P. (2001). *Documents sur le développement culturel publié par l'UNESCO ou avec son appui 1989 – 2001*. Paris : UNESCO. Récupéré le 20 mars 2012 de [http://www.acpcultures.eu/\\_upload/ocr\\_document/UNESCO\\_Biblio\\_1990-2001\\_Afrique.pdf](http://www.acpcultures.eu/_upload/ocr_document/UNESCO_Biblio_1990-2001_Afrique.pdf)
- Njoh. A.J. (2006). *Tradition, Culture and Development in Africa. Historical Lessons for Modern Development Planning*. Aldershot: Ashgate.
- Ploeg van der J.D. et Long. A. *Born from Within: Practice and Perspectives of Rural Endogenous Development*. Assen: Van Gorcum, J.D.van der Ploeg and A.Long.
- Radcliffe. S.A. et Laurie. N. (2006). Culture and Development: Taking Culture Seriously in Development for Andean Indigenous People. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24, 231-248.
- Ray. C. (1999). Endogenous Development in the Era of Reflexive Modernity. *Journal of Rural Studies*, 15(3), 257-267.
- Reiffers. J-L. (dir.) (1981). Sociétés transnationales et développement endogène. Effets sur la culture, la communication, l'éducation, la science et la technologie. Paris : UNESCO.
- Rutatora D.F. et Nindi. S.J. (2007). Économie morale et développement endogène: le cas de la société matengo (Tanzanie). *Revue du MAUSS*, 2(30), 262-278. DOI : 10.3917/rdm.030.0262
- Sankara. T. (1986, 4 août). Développement prêt-à-porter : Non ! Développement sur mesure : Oui. Discours du président burkinabé T.Sankara, 4 août 1986. Récupéré le 15 février 2014 de <http://www.thomassankara.net/spip.php?article1431&rubrique2>
- Slee. B. (1994). Theoretical Aspects of the Study of Endogenous Development. Dans J.D.van der Ploeg and A.Long, *Born from Within: Practice and Perspectives of Rural Endogenous Development* (p.184-194). Assen: Van Gorcum, J.D.van der Ploeg and A.Long.
- Tremblay. S. (1999). *Du concept de développement au concept de l'après-développement : trajectoire et repères théoriques*. Collection « Travaux et études en développement régional ». Chicoutimi : Université du Québec à Chicoutimi.

### Post-développement

- Ahorro, J. (2008). The Waves of Post-Development Theory and a Consideration of the Philippines. Conférence annuelle de l'Association Canadienne de Science Politique (ACSP). Récupéré le 2 avril 2014 de <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2008/ahorro.pdf>
- Ariès. P. (2003). La décroissance est-elle soluble dans la modernité? Dans B.Michel, V.Cheyenet et B.Clémentin (dir). *Objectif décroissance. Vers une société viable* (p.123-135). Montréal: Écosociété.
- Cavalcanti. J.G. (2007). Development Versus Enjoyment of Life: a Post-development Critique of the Developmentalist Worldview. *Development in Practice*, 17(1), 85-92.
- Cheyenet. V. « s.d ». Engager une politique de décroissance. Récupéré le 10 mars 2014 de <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/polidecroi>
- \_\_\_\_\_ (2003). Décroissance et démocratie. Dans B.Michel, V.Cheyenet et B.Clémentin (dir). *Objectif décroissance. Vers une société viable* (p.141-149). Montréal: Écosociété.
- Corbridge. S. (1998). "Beneath the Pavement Only Soil": The Poverty of Post-development. *The Journal of Development Studies*, 34(6), 138-148. DOI: 10.1080/00220389808422549
- Curry. G.N. (2003). Moving Beyond Postdevelopment: Facilitating Indigenous Alternatives for "Development". *Economic Geography*, 79(4), 405-423.
- Kiely.R. (1999). The Last Refuge of the Noble Savage? A Critical Assessment of Post-Development Theory. *The European Journal of Development Research*, 11(1), 30-55.
- Latouche. S. (1983). La répression dans les sociétés périphériques progressistes. *L'Homme et la Société*, (67-68), 19-26. Récupéré le 26 mai 2013 de [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/homso\\_0018-4306\\_1983\\_num\\_67\\_1\\_2108](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/homso_0018-4306_1983_num_67_1_2108)
- \_\_\_\_\_ (1994). Développement durable, un concept alibi. *Revue Tiers Monde*, 35(137). Après le Sommet de la Terre : Débats sur le développement durable (sous la direction de Jean Masini), 77-94.DOI : 10.3406/tiers.1994.4851

- \_\_\_\_\_ (2003, novembre). Pour une société de décroissance. *Le Monde Diplomatique*. Récupéré de <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/11/LATOUCHE/10651>
- \_\_\_\_\_ (2005). *L'occidentalisation du monde* (3<sup>e</sup> éd.). Paris : La Découverte.
- \_\_\_\_\_ «s.d ». A bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale! Récupéré le 10 mars 2014 de <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/latouche>
- Matthews. S. (2004). Post-development Theory and the Question of Alternatives: a View from Africa. *Third World Quarterly*, 25(2), 373-384.
- Norberg-Hodge. H. (2002). *Quand le développement crée la pauvreté. L'exemple du Ladakh*. Paris : Fayard.
- Partant. F. (1997). *La fin du développement. Naissance d'une alternative* (2<sup>e</sup> éd.). Paris : Babel.
- Pieterse. J.N. (1998). My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development. *Development and Change*, 29, 343-373.
- \_\_\_\_\_ (2000). After Post-development. *Third World Quarterly*, 21(2), 175-191.
- Rahnema. M. (1997). Towards post-development: searching for signposts, a new language and new paradigms. Dans M.Rahnema et V.Bawtree. *The Post-development Reader* (p. 377-403). Londres: Zed Books.
- Réseau européen pour l'après-développement (READ). Manifeste du Réseau européen pour l'après-développement. *Revue du MAUSS*, 2(20), 90-98. DOI : 10.3917/rdm.020.0090
- Rist.G., Rahnema.M. et Esteva.G. (1992). *Le Nord perdu. Repères pour l'après-développement*. Lausanne : Editions d'en bas.
- Sachs.W. (1990). L'archéologie du concept de développement. *Intercultures*, 23(4), 1-40.
- \_\_\_\_\_ (1992). *The Development Dictionnary*. London: Wolfgang Sachs.

---

(1996). Le développement : une idéologie en ruine. Dans W.Sachs et G.Esteva, *Des ruines du développement*, Montréal : Écosociété.



## BIBLIOGRAPHIE

- Abdelmadjid, S., (2007). Joseph Ji-Zerbo: le Savant, le Politique et l'Afrique. *Esprit*, (8), 83-108, DOI : 10.3917/espri.0708.0083.
- Afshar. F. (2005). Introduction: Le développement endogène? Voix du Sud, réflexions du Nord. *Revue canadienne d'études du développement*, 26(2), 223-229.
- Agrawal. A. (1995). Dismantling the Divide between Indigenous and Scientific Knowledge. *Development and Change*, 26, 413-439.
- Ahorro, J. (2008). The Waves of Post-Development Theory and a Consideration of the Philippines. Conférence annuelle de l'Association Canadienne de Science Politique (ACSP). Récupéré le 2 avril 2014 de <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2008/ahorro.pdf>
- Alcoff. L. (1992). The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, (20), Winter 1991-1992, 5-32.
- Alkire, S., Rao, V. et Woolcock, M. (2002). Culture and Development Economics: Theory, Evidence, Implications. *Romanian Journal of Political Sciences*, 2, 40-62.
- Amin. S. (1977). *Imperialism and Unequal Development*. New York: Monthly Review Press.
- Apffel Marglin. F. (1990). Smallpox in Two Systems of Knowledge . Dans F.Apffel Marglin et S.A.Margkin, *Dominating Knowledge. Development, Culture and Resistance* (p.102-144). Oxford: Oxford University Press, F.Apffel Marglin et S.A.Margkin.
- Appadurai. A. (2004).The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition?.Dans V.Rao et M.Walton. *Culture and Public action* (p.59-84). Stanford: V.Rao et M.Walton.
- Ariès. P. (2003). La décroissance est-elle soluble dans la modernité? Dans B.Michel, V.Cheyne et B.Clémentin (dir). *Objectif décroissance. Vers une société viable*(p.123-135). Montréal: Écosociété.
- Arizpes. L. (2004). The Intellectual Histoy of Culture and Development Institutions . Dans V.Rao et M.Walton. (2004). *Culture and Public action* (p.163-184). Stanford: V.Rao et M.Walton.
- Badie. B. (1992). *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris : Fayard.
- Balandier.G. (2003, 9 octobre). On n'apporte pas la démocratie. *L'Express*, le 9 octobre 2003.
- Bandarin, F., Hosagrahar, J. et Sailer Albernaz.F. (2011). Why Development Needs Culture. *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, 1(1), 15-25.

- Banque Mondiale, Centre pour la Gestion de l'Information et de la Connaissance, Région Afrique. (1998). *Connaissances autochtones pour le développement. Un cadre pour l'action*. Washington : Banque Mondiale. Récupéré le 16 avril 2013 de <http://www.worldbank.org/afr/ik/ikrepfr.pdf>
- \_\_\_\_\_ (2004). *Indigenous Knowledge. Local Pathways to Global Development*. Knowledge and Learning Group, Africa Region. New York: Banque Mondiale.
- Baser. H., Morgan. P. et Morin. D. (2010). Developing capacity for managing public service reform: The Tanzania experience 2000-2008. *Public Administration and Development*, 30, 27-37.
- Baumgardt. U, et Derive. J. (2008). *Littératures orales africaines: Perspectives théoriques et méthodologiques*. Paris : Karthala.
- Bayart. J-F. (1996). *L'illusion identitaire*. Paris : Fayard.
- \_\_\_\_\_ (2008). Culture et développement: Les luttes sociales font-elles la différence? *L'Économie Politique*, (38), 29-56.
- Bend. P. (2007). Repenser le concept de développement, des impasses d'un processus de standardisation des sociétés à la nécessaire émergence d'un sens historique. *Afrique et développement*, XXXII(3), 72-107.
- Benessaïeh. A. (2010). La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment. Dans D.O'Meara et A.McLeod (dir), *Théories des relations internationales : contestations et résistances* (2<sup>e</sup> éd.) (pp.365-378). Montréal : Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES).
- Berque. J. (1981). Pour une meilleure transmission des savoirs et des valeurs. Dans *Domination ou partage : développement endogène et transfert des connaissances*. Paris : UNESCO.
- Berr. E et Combarnous. F. (2004). L'impact du consensus de Washington sur les pays en développement : une évaluation empirique. Centre d'Economie du Développement, Université de Bordeaux IV. Récupéré le 10 décembre 2013 de [http://cadtm.org/IMG/pdf/ICW4\\_cadtm.pdf](http://cadtm.org/IMG/pdf/ICW4_cadtm.pdf)
- Bert. J-F. (2011). *Introduction à Michel Foucault*. Paris : La Découverte.
- Bhabha. H.K. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot.
- Bhabha. H.K. et Rutherford. J. (2006). Le tiers-espace. *Multitudes*, 3(26), 95-95.
- Bhavnani. K-K. (2009). *On the Edge of Development: Cultural Interventions*. New York: Routledge.
- Boulaire. A. (2006). *L'explorateur et l'indigène. Regards croisés*. Rennes : Editions Ouest-France.
- Bousquet. J. (1988). Peut-on aider les autres à se développer à leur manière ? Dans H.C.Tri (dir), *Développement endogène: aspects qualitatifs et facteurs stratégiques*. Paris : UNESCO.
- Braudel. F. (1987). *Grammaire des civilisations*. Paris : Flammarion.
- Briggs. J. (2005). The Use of Indigenous Knowledge in Development: Problems and Challenges. *Progress in Development Studies*, 5(2), 99-114.

- Briggs. J. et Sharp. J. (2004). Indigenous Knowledges and Development: a Postcolonial Caution. *Third World Quarterly*, 25(4), 661-676.
- Briggs. J. et Sharp. J. (2006). Postcolonialism and development: new dialogues? *The Geographical Journal*, 172(1), March 2006, 6-9.
- Broglie. de J. (1966). Une décennie incertaine, 1960-1970. *Politique étrangère*, (5-6), 413-424.
- Burkina Faso. Ministère de l'Éducation, de l'Alphabétisation et des Langues Nationales. (2010, mars). Programme vigoureux d'alphabétisation et de promotion des langues nationales. Récupéré le 2 avril 2014 de <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/pdf/Mali.pdf>
- Callicott. J.B. (1993). The Search for an Environmental Ethic. Dans T.Regan, *Matters of Life and Death* (p.322-376). New York: McGraw-Hill.
- Campbell. B. (2010). Development Studies as Part of Political Process. *Canadian Journal of Development Studies*, (3-4), 355-359.
- Canonne. J. (2012). Frantz Fanon : contre le colonialisme, *Sciences humaines*, 1(233), 58-62.
- Cardinal. A., 2010. *Savoirs traditionnels et développement : Apports critiques*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal.
- Cardoso. F.-H. et Faletto. E. (1979). *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley:University of California Press.
- Casselot. M-A . (2010). *Réciprocités militantes : L'écoféminisme, entre l'écologie et le féminisme*. Montréal : Centre d'intérêt public de l'UQAM (GRIP-UQAM).
- Cavalcanti. J.G. (2007). Development Versus Enjoyment of Life: a Post-development Critique of the Developmentalist Worldview. *Development in Practice*, 17(1), 85-92.
- Centre d'études sur le droit international et la mondialisation (CÉDIM). « s.d ». *Présentation du colloque : Des analyses « Tiers-mondistes » aux « Postcolonial Studies » - théories critiques du pouvoir et revendications politiques*. Récupéré le 29 novembre 2013 de <http://juris.uqam.ca/archives-devenements/129-des-analyses-l-tiers-mondistes-r-aux-l-postcolonial-studies-r-theories-critiques-du-pouvoir-et-revendications-politiques.html>
- Centre de recherche sur la littérature de voyage (CRLV). « s.d ». *L'émergence d'une altérité : les représentations des populations des côtes méridionales africaines au XVI<sup>e</sup> siècle dans les récits de voyage et livres savants*. Récupéré le 15 janvier 2014 de <http://www.crlv.org/conference/1%C3%A9mergence-dune-alt%C3%A9rit%C3%A9-les-repr%C3%A9sentations-des-populations-des-c%C3%B4tes-m%C3%A9ridionales>
- Cernea. M.M. (1991). *Putting People First. Sociological Variables in Rural Development* (2e éd.). Whashington: Banque Mondiale et M.M Cernea.
- Césaire. A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine.
- Chabal. P. et Daloz. J-P. (2006). *Culture Troubles. Politics and the interpretation of meaning*. London: Hurst and Co.

- Cheyne. V. « s.d ». Engager une politique de décroissance. Récupéré le 10 mars 2014 de <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/polidecroi>
- \_\_\_\_\_. (2003). Décroissance et démocratie. Dans B.Michel, V.Cheyne et B.Clémentin (dir). *Objectif décroissance. Vers une société viable (p.141-149)*. Montréal: Écosociété.
- Chouquer. G. (2011). Introduction, *Etudes Rurales*, 1(187), 9-20.
- Clammer. J. (2005). Culture, Development, and Social Theory: On Cultural Studies and the Place of Culture in Development. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 6(2), 100-119.
- Cohen. B.W. (1981). *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*. Paris : Gallimard.
- Concertation des Acteurs Culturels d'Afrique de l'Ouest (CACAO). (2006). *Manuel sur les industries culturelles ACP*. Porto Novo: CACAO. Récupéré le 12 mars 2013 de [http://www.acpcultures.eu/upload/ocr\\_document/ACP-Bosman\\_ManuelIndustriesCulturellesACP\\_2006.pdf](http://www.acpcultures.eu/upload/ocr_document/ACP-Bosman_ManuelIndustriesCulturellesACP_2006.pdf)
- Commission mondiale de la culture et du développement. (1996). *Notre diversité créatrice. Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement*, version condensée, Paris : UNESCO.
- Commission mondiale sur l'environnement et le développement de l'Organisation des Nations unies. (1988). *Notre avenir à tous*. New York : Nations Unies.
- Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA). « s.d ». *Programme SEPHIS*. Récupéré le 2 février 2014 de <http://www.codesria.org/spip.php?article228&lang=en>
- Condorcet. de N. (1781). *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*. Neufchâtel : Société Typographique.
- Copans. J. (1975). *Anthropologie et impérialisme*. Paris : Maspero.
- Corbridge. S. (1998). "Beneath the Pavement Only Soil": The Poverty of Post-development. *The Journal of Development Studies*, 34(6), 138-148. DOI: 10.1080/00220389808422549
- Courrier. Y. (2005). *L'UNESCO sans peine*. Paris: l'Harmattan.
- Crewe. E., et Harrison. E. (1999). *Whose Development? An Ethnography of Aid*. Londres : Zed Books.
- Curry. G.N. (2003). Moving Beyond Postdevelopment: Facilitating Indigenous Alternatives for "Development". *Economic Geography*, 79(4), 405-423.
- Da Costa. D. (2010). Introduction: Relocating Culture in Development and Development in Culture. *Third World Quarterly*, 31(4), 501-522.
- Daskon. C. et McGregor. A. (2012). Cultural Capital and Sustainable Livelihoods in Sri Lanka's Rural Villages: Towards Culturally Aware Development. *The Journal of Development Studies*, 48(4), 549-563.
- Day. G. (1998). Working with the Grain? Towards Sustainable Rural and Community Development. *Journal of Rural Studies*, 14(1), 89-105.



- Dehoorne. O. et Theng. S. (2011). Osez « décoloniser l'esprit » : Rencontre autour de l'œuvre de Ngugi wa Thiong'o. *Études caribéennes*. Récupéré le 15 février 2014 de <http://etudescaribeennes.revues.org/5497>
- Derriennic. J-P. (2010). « Regards d'experts ». *Regards critiques*, 5(2), 3-3.
- Deubel. P. (dir). (2011). *Analyse économique et historique des sociétés contemporaines*. Paris: Pearson.
- DeWalt. B.R. (1994). Using Indigenous Knowledge to Improve Agriculture and Natural Resource Management. *Human Organization*, 53(2), 123-131.
- Dichter. T.W. (2003). *Despite Good Intentions, Why development Assistance to the Third World has failed*. Amherst & Boston : University of Massachusetts Press.
- Dos Santos. T. (1969). La crise de la théorie du développement et les relations de dépendance en Amérique Latine. *L'Homme et la Société*, (12), 43-68.
- DuBois. M. (1991). The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspective on Power Relations in Development. *Alternatives: Global, Local, Political*, 16(1), Winter 1991, 1-30.
- Dufour. F. (2010). *De l'idéologie coloniale à celle du développement : Une analyse du discours France-Afrique*. Paris : l'Harmattan.
- Eaubonne. d' F. (1978). *Écologie/féminisme. Révolution ou mutation?* Paris : Éditions ATP.
- Emmerij. L. (dir) (1987). *Les politiques de développement et la crise des années 80*. Paris : OCDE.
- Escobar. A. (1991). Anthropology and the Development Encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology. *American Ethnologist*, 18(4), 658-682.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Encountering development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton : Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1997). Anthropology and Development. *International Social Science Journal* (154), 497-515.
- Esteva. G. (1992). Development. Dans Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary (p.6-25). A Guide to Knowledge as Power*. London: Wolfgang Sachs.
- Esteva.G. et Prakash. M.S. (1998). *Grassroots Post-modernism. Remaking the Soil of Cultures*. Londres et New York: Zed Books.
- Etienne . G. (2009). *Repenser le développement. Messages d'Asie*. Paris : Armand Colin.
- Etounga-Manguelle. D. (2009). *Vers une société responsable. Le cas de l'Afrique*. Paris : l'Harmattan.
- Eversole. R. (2005). Whose Vision, Whose Rules? A Culture and Development Typology. *Revue canadienne d'études du développement*, 26(2), 294-308.
- Fabre. M. (2006). La controverse de Valladolid ou la question de l'altérité. *Le Télémaque*, 1(29), 7-16. DOI : 10.3917/tele.029.0007



- Faille della. D. (2012). Les études postcoloniales et le « sous-développement ». *Revue québécoise de droit international (RQDI)*, Hors-série novembre 2012, 11-31.
- Falquet. J. (2003, janvier-février). *Genre et développement: une analyse critique des politiques des institutions internationales depuis la Conférence de Pékin*. Colloque annuel de l'IHEID, Genève, 30 janvier et 1er février 2003. Récupéré le 10 novembre 2013 de [http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/genre/shared/Genre\\_docs/2886\\_Actes2003/05\\_pouvoirs-j.falquet.pdf](http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/genre/shared/Genre_docs/2886_Actes2003/05_pouvoirs-j.falquet.pdf)
- Fauvelle-Aymar. F-X. (2002). Naissance d'une nation noire. Multimédia, mondialisation et nouvelles solidarités. *L'Homme*, (161), 75-90. Récupéré le 15 décembre 2013 de <http://lhomme.revues.org/140?file=1>
- Favreau. L. (2004). *Théories et stratégies de développement au Sud : itinéraire de 1960 à aujourd'hui*. Chaire de recherche du Canada en développement des collectivités : Université du Québec en Outaouais.
- Ferguene.A. et Hsaini.A. (1998). « Développement endogène et articulation entre globalisation et territorialisation : Eléments d'analyse à partir du cas de Ksar-Hellal (Tunisie) », *Revue Région et Développement*, (7), 1-38.
- Fondation Dag Hammarskjöld. (1975). *Le Rapport Dag Hammarskjöld 1975 sur le développement et la coopération internationale. Que Faire ?* Récupéré le 16 avril 2013 de [http://www.dhf.uu.se/pdffiler/75\\_que\\_fair.pdf](http://www.dhf.uu.se/pdffiler/75_que_fair.pdf)
- Fondation Joseph Ki-Zerbo. *Paroles de Joseph Ki-Zerbo*. Récupéré le 12 janvier 2014 de <http://www.fondationki-zerbo.org/spip.php?article193>
- Foucault. M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1975). *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard.
- François. A. (2004). Le concept de développement : la fin d'un mythe. *Colloque sur Le concept de développement en débat*, 16 et 17 septembre 2004, Université Montesquieu-Bordeaux IV.
- Gaard. G. (2011). Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), Summer 2011, 26-53.
- Gagné. K. (2010). Ecoféminisme et développement : L'impasse de l'essentialisation du lien femme/nature. *Altérités*, 7(1), 39-60.
- Gandon. A-L. (2009). L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société. *Recherches féminines*, 22(1), 5-25.
- Geertz. C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Glazebrook. T. (2002). Karen Warren's Ecofeminism. *Ethics & the Environment*, 7(2), Autumn, 12-26. DOI: 10.1353/een.2002.0015
- Granato, J., Inglehart. R. et Leblang. D. (1996). The Effect of Cultural Values on Economic Development: Theory, Hypotheses, and Some Empirical Tests. *American Journal of Political Science*, 40(3), 607-631.

- Gregory. D. (1989). Foreword. Dans J.Der Derian et M.J. Shapiro (dir.), *International/Intertextual relations : Postmodern Readings in World Politics*. Toronto: Lexington, xiii-xxi.
- Grindle. S.M. et Hilderbrand. E.M. (1995). Building sustainable capacity in the public sector: what can be done? *Public Administration and Development*, 15, 441- 463.
- Grinevald. J. « s.d ». *Georgescu-Roegen : Bioéconomie et biosphère*. Récupéré le 21 mars 2014 de <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/grinevald>
- Groenfeldt. D. (2003). The Future of Indigenous Values: Cultural Relativism in the Face of Economic Development. *Futures*, 35(9), 917-929.
- Grosfoguel. R. et Cohen. J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entres Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements* 4(72), 42-53. DOI : 10.3917/mouv.072.0042
- Guiso. L., Sapienza. P. et Zingales. L. (2006). Does Culture Affect Economic Outcomes ? *Journal of Economic Perspectives*, American Economic Association, 20(2), 23-48.
- Haddon L. (2009). *Fiche de lecture sur l'Orientalisme d'Edward Saïd*. Observatoire du Management Alternatif, Paris : HEC.
- Harrison. L. et Huntington. S.P. (2000). *Culture Matters. How values shape human progress*. New York: Laurence Harrison et Samuel P. Huntington.
- Hart. G. (2001). Development Critiques in the 1990s: Culs de Sac and Promising Paths. *Progress in Human Geography*, 25(4), 649-658.
- Haverkort. B., van't Hooft. K. et Hiemstra. W. (2003). *Ancien Roots, New Shoots. Endogenous Development in Practice*. London : Zed Books in association with COMPAS (COMPARing and Supporting endogenous development).
- Hawthorne. S. (2002). *Wild Politics. Feminism, Golbalisation, Bio/Diversity*. Melbourne: Spinifex.
- Hennayake. N. (2006). *Culture, Politics and Development in Postcolonial Sri Lanka*. Lanham: Lexington Books.
- Ho. P.N. (1987). *Le développement endogène comme alternative. Potentialités et obstacles à son déploiement*, Paris : UNESCO.
- Hobart. M. (1993). *An Anthropological Critique of Development, The Growth of Ignorance*. London: M.Hobart.
- Hoben. A. (1982). Anthropologists and Development. *Annual Review of Anthropology*, 11, 349-375.
- Hoquet. T. (2004). La nouveauté du Nouveau Monde du point de vue de l'histoire naturelle. *CROMOHS*, (10), 1-14. Récupéré le 14 avril 2013 de [http://www.cromohs.unifi.it/10\\_2005/hoquet\\_nmonde.html](http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/hoquet_nmonde.html)
- Hountondji. P. (1994). *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Dakar: CODESRIA.
- Howell. N.R. (1997). Ecofeminism: What One Need to Know. *Zygon*, 32(2), 231-241.

- Hugon. P. (1991). L'économie du développement, le temps et l'histoire. *Revue économique*, 42(2), 339-366.
- Iveković. R. (2012). Conditions d'une dénationalisation et décolonisation des savoirs. *Mouvements*, 4(72), 35-41.
- Jacob. Y. (2000). *Jacques Cartier*. Louviers : Ancres de Marine.
- Jaulin. R. (1984). Ethnocide, Tiers Monde et ethnodéveloppement. *Tiers-Monde*, 25(100), 913-927.
- Jenkins. T.N. (2000). Putting Postmodernity into Practice: Endogenous Development and the Role of Traditional Cultures in the Rural Development of Marginal Regions. *Ecological Economics*, 34, 301-314.
- Kanal von LABKULTUR. (2012). Forum d'Avignon 2010 - Arjun Appadurai on culture and its possible impact. Récupéré le 30 juillet 2013 de <http://www.youtube.com/watch?v=YLn7MLy7zPY>
- Kapoor. I. (2002). Capitalism, culture, agency: Dependency versus postcolonial theory. *Third World Quarterly*, 23(4), 647-664.
- Kellerman. L. (1992). *La dimension culturelle du développement. Bibliographie sélective et annotée 1985-1990*. Paris : l'Harmattan et UNESCO.
- Kiely.R. (1999). The Last Refuge of the Noble Savage? A Critical Assessment of Post-Development Theory. *The European Journal of Development Research*, 11(1), 30-55.
- Kilani.M. (1994). Anthropologie du développement ou développement de l'anthropologie? Quelques réflexions critiques. Dans G.Rist (dir.). *La culture otage du développement ?* (p.15-29). Paris : l'Harmattan.
- Kiwan. N. (2007). Le Refus de l'hybridité culturelle chez les femmes musulmanes en France et en Grande-Bretagne : repli communautaire ou esquisse d'un projet politique ? *Les Cahiers du MIMMOC*, (4). Récupéré le 10 février 2014 de <http://mimmoc.revues.org/306#notes>
- Ki-Zerbo. J. (dir.). (1989). *La natte des autres: pour un développement endogène en Afrique*. Actes du colloque du Centre de recherche pour le développement endogène (C.R.D.E.). Bamako: CODESRIA.
- \_\_\_\_\_ (2003). *A quand l'Afrique. Entretien avec René Holenstein*. La Tour d'Aigues : Editions de l'Aube.
- Kothari. U. (2006). From Colonialism to development: Reflections of Former Colonial Officers. *Commonwealth & Comparative Politics*, 44(1), 118-136.
- Kouma. Y. (2013). *Des savoirs endogènes au développement endogène*. Récupéré le 14 septembre 2013 de <http://gereaphilo.over-blog.com/des-savoirs-endog%C3%A8nes-au-d%C3%A9veloppement-endog%C3%A8ne>
- Kovács. M. (2008). Creative Economy and Poverty Eradication in Africa: Principles and Realities. Dans A.C.Reis Fonseca. *Creative economy as a development strategy: a view of developing countries* (p.94-121). São Paulo: A.C.Reis Fonseca.
- Kweshi Bimwenyi. O. (1981). *Discours théologique négro-Africain. Problèmes de fondements*. Paris : Présence Africaine.

- Latouche. S. (1983). La répression dans les sociétés périphériques progressistes. *L'Homme et la Société*, (67-68), 19-26. Récupéré le 26 mai 2013 de [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/homso\\_0018-4306\\_1983\\_num\\_67\\_1\\_2108](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/homso_0018-4306_1983_num_67_1_2108)
- \_\_\_\_\_. (1994). Développement durable, un concept alibi. *Revue Tiers Monde*, 35(137). Après le Sommet de la Terre : Débats sur le développement durable (sous la direction de Jean Masini), 77-94. DOI : 10.3406/tiers.1994.4851
- \_\_\_\_\_. (2003, novembre). Pour une société de décroissance. *Le Monde Diplomatique*. Récupéré le 3 janvier 2014 de <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/11/LATOUCHE/10651>
- \_\_\_\_\_. (2005). *L'occidentalisation du monde* (3<sup>e</sup> éd.). Paris : La Découverte.
- \_\_\_\_\_. «s.d ». A bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale! Récupéré le 10 mars 2014 de <http://www.decroissance.org/index.php?chemin=textes/latouche>
- Lê T.K. (1984). Culture et développement. *Tiers-Monde*, 25(97), 9-28. DOI : 10.3406/tiers.1984.3355
- Legouté. J.R. (2001). Définir le développement : historique et dimensions d'un concept plurivoque. *Cahier de recherche*, 1(1), Montréal : Centre Études internationales et Mondialisation (CEIM) et Groupe de recherche sur l'intégration continentale (GRIC).
- Lendell-Mills. J. (1988). *Helping the Poor: The IMF's New Facilities for Structural Adjustment*. Washington: Fond Monétaire International.
- Lopes. C. (2012). Du « Consensus de Washington » à un post-consensus : vers une nouvelle économie ? *Géopolitique Africaine*, (43), deuxième trimestre 2012, « s.p ».
- Loxley. J. (1999). *Interdépendance, Déséquilibre et Croissance. Réflexions sur l'économie politique des relations Nord-Sud à l'aube du prochain siècle*. Ottawa : Centre de recherches pour le développement international.
- Mansuri, G. et Rao. V. (2004). Community-Based and Driven Development: A Critical Review. *The World Bank Research Observer*, 19(1), 1-39.
- Marafía. M. (2010). *Culture and Development, Evaluation and Prospects*. Bilbao: UNESCO Extea.
- Matthews. S. (2004). Post-development Theory and the Question of Alternatives: a View from Africa. *Third World Quarterly*, 25(2), 373-384.
- McEwan. C. (2009). *Postcolonialism and development*. London: Routledge.
- McKinnon. K.I. (2006). An orthodoxy of "the local": post-colonialism, participation and professionalism in northern Thailand. *The Geographical Journal*, 172(1), March 2006, 22-34.
- Meagher. K. (2006). Cultural Primordialism and the Post-structuralist imaginaire: Plus ça change... *Africa: Journal of the International African Institute*, 76(4), 590-597.
- Mies.M. et Shiva.V. (1999). *Écoféminisme*. Paris : L'Harmattan.



- Mkandawire. T. et Soludo. C.C. (2003). *African Voices on Structural Adjustment. A Companion to our Continent, our Future*. Dakar: Council for the Development of Social Science (CODESRIA).
- Mohan. G. (2006). Beyond Participation: Strategies for Deeper Empowerment. Dans B.Cooke et U.Kothari. *Participation: The New Tyranny?* (p.153-167). London: B.Cooke et U.Kothari.
- Mohan. G. et Stokke. C. (2000). Participatory Development and Empowerment: The Dangers of Localism. *Third World Quarterly*, 21(2), 247-268.
- Mollat. M. (1984). *Les explorateurs du X<sup>II</sup>e au X<sup>VI</sup>e siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux*. Paris : J-C Lattès.
- Montiel. E. (1982). *Bibliographie sélective sur le développement endogène. Introduction au concept. Bibliographie annotée*. Paris : UNESCO. Récupéré le 15 novembre 2013 de <http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000507/050797fb.pdf>
- Morin. E. (2014, 15 avril). Pour une politique de l'humanité. *Libération*, 26 août 2002. Récupéré le 15 avril 2014 de [http://www.liberation.fr/economie/2002/08/26/pour-une-politique-de-l-humanite\\_413527](http://www.liberation.fr/economie/2002/08/26/pour-une-politique-de-l-humanite_413527)
- Morris. N. et Schlesinger. R.P. (2000). Des théories de la dépendance aux théories de la résistance. *Hermès*, (28), Paris : CNRS Editions, 19-33.
- Moulinier. P. (2001). *Documents sur le développement culturel publié par l'UNESCO ou avec son appui 1989 – 2001*. Paris : UNESCO. Récupéré le 20 mars 2012 de [http://www.acpcultures.eu/\\_upload/ocr\\_document/UNESCO\\_Biblio\\_1990-2001\\_Afrique.pdf](http://www.acpcultures.eu/_upload/ocr_document/UNESCO_Biblio_1990-2001_Afrique.pdf)
- Mudimbe. V.Y. (1988). *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Munck. R. et O'Hearn. D. (1999). *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*. Londres: R.Munck et D.O'Hearn.
- Mushi. S.S. (1979). *L'institutionnalisation de la participation populaire: l'expérience tanzanienne*. Réunion d'experts sur les possibilités d'institutionnaliser la participation des populations au développement en tenant compte des différents contextes sociopolitiques, économiques et culturels Dakar, Sénégal, 10-14 décembre 1979). Paris : UNESCO.
- Nandy. A. (1983). *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford : Oxford University Press.
- Narayan. D. et al. (1999). Can Anyone Hear Us ? Voices from 47 Countries. Poverty Group, PREM, December 1999. New York : Banque Mondiale, volume 1.
- Nechifor. I. (1998). *Culture, développement économique et Tiers Monde*. Etudes et rapports de l'Unité de recherche et de gestion culturelle – N° 6, Paris : UNESCO.
- Njoh. A.J. (2006). *Tradition, Culture and Development in Africa. Historical Lessons for Modern Development Planning*. Aldershot: Ashgate.



- Norberg-Hodge. H. (2002). *Quand le développement crée la pauvreté. L'exemple du Ladakh*. Paris : Fayard.
- OCDE. (2005). *La culture et le développement local*. Paris: Éditions OCDE.
- (2005). Déclaration de Paris sur l'efficacité de l'aide au développement. Paris : Éditions OCDE.
- Odhiambo Atieno. E.S. (2002). The Cultural Dimensions of Development. *African Studies Review*, 45(3), 1-16.
- Organisation de l'Unité Africaine (OUA). (1981). *Plan d'action de Lagos*. Genève : IIES.
- Ouédraogo. I.M. (2009). *Concept fondamentaux du développement* (notes de cours). Université de Ouaga II, Département d'économie.
- Ouédraogo. M. (2000). *Culture et développement en Afrique*. Paris : L'Harmattan.
- Oxfam « s.d ». La pédagogie convergente au Mali. Récupéré le 2 avril 2014 de <http://www.oxfamnovib.nl/Redactie/Downloads/English/SPEF/281-21%20P%C3%A9dagogie%20Convergente.pdf>
- Partant. F. (1997). *La fin du développement. Naissance d'une alternative* (2<sup>e</sup> éd.). Paris : Babel.
- Pascallon. P. (1982). *La dimension culturelle du développement*. Paris : UNESCO.
- Peacock, C. "s.d". *Postcolonialism and Development A critical analysis of "The European Consensus on Development"* : travail dirigé, Lund University.
- Peemans. J-P. (2002). *Le développement des peuples face à la mondialisation. Les théories du développement face aux histoires du développement « réel » dans la seconde moitié du XXe siècle*. Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia.
- Perrot. M-D (1994). A propos du culturalisme : du super-flou au superflu?. Dans G.Rist (dir.). *La culture otage du développement ?* (p.31-48). Paris: l'Harmattan.
- Pieterse. J.N. (1995). The Cultural Turn in Development: Questions of Power. *The European Journal of Development Research*, 7(1), 176-192.
- (1998). My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development. *Development and Change*, 29, 343-373.
- (2000). After Post-development. *Third World Quarterly*, 21(2), 175-191.
- Pinsart. M.G. (2001). L'Écoféminisme. Dans G.Hottois, J-N.Missa *et al.*, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique: médecine, environnement, biotechnologie*. Bruxelles : De Boeck Université.
- Ploeg van der J.D. et Long. A. *Born from Within: Practice and Perspectives of Rural Endogenous Development*. Assen: Van Gorcum, J.D.van der Ploeg and A.Long.
- Poncelet. M. (1994). *Une utopie post-tiersmondiste. La dimension culturelle du développement*. Paris : l'Harmattan.
- Pretty. J. et al. (2009). The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity. *Conservation and Society*, 7(2), 100-112.

- Radcliffe. S.A. (2006). *Culture and Development in a Globalizing World. Geographies, Actors and Paradigms*. Londres: Routledge.
- Radcliffe. S.A. et Laurie. N. (2006). Culture and Development: Taking Culture Seriously in Development for Andean Indigenous People. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24, 231-248.
- Regourd F. (2010). Les lieux de savoirs et d'expertise coloniale à Paris au XVIIIe siècle: institutions et enjeux savants. Dans A.Bandau, M.Dorigny et R. von Mallinckrodt (dir.). *Les mondes coloniaux à Paris au XVIIIe siècle. Circulation et enchevêtrement des savoirs (p.31-48)*. Paris : Karthala.
- Rahnema. M. (1997). Towards post-development: searching for signposts, a new language and new paradigms. Dans M.Rahnema et V.Bawtree. *The Post-development Reader (p. 377-403)*. Londres: Zed Books.
- Rapley.J. (2007). Understanding Development : Theory and Practice in the Third World (3<sup>e</sup> éd.). Boulder : Lynne Rienner.
- Ray. C. (1999). Endogenous Development in the Era of Reflexive Modernity. *Journal of Rural Studies*, 15(3), 257-267.
- Reiffers. J-L. (dir.) (1981). *Sociétés transnationales et développement endogène. Effets sur la culture, la communication, l'éducation, la science et la technologie*. Paris : UNESCO.
- Réseau européen pour l'après-développement (READ). Manifeste du Réseau européen pour l'après-développement. *Revue du MAUSS*, 2(20), 90-98. DOI : 10.3917/rdm.020.0090
- Riffonneau, C. 2005. « La culture au secours du développement ? » *La question du référentiel culturel dans l'aide au développement. Exemple de l'Amérique Latine*. (Mémoire de maîtrise). Institut d'étude politique de Lyon.
- Rist. G. (dir). (1994). *La culture, otage du développement ?* Paris: l'Harmattan.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de Science Po.
- Rist.G., Rahnema.M. et Esteve.G. (1992). *Le Nord perdu. Repères pour l'après-développement*. Lausanne : Editions d'en bas.
- Robert. A-C. (2006). *L'Afrique au secours de l'Occident*. Paris: Éditions de l'Atelier.
- Rodney. W. (1982). *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington: Howard University Press.
- Rostow. W.W. (1963). *Les étapes de la croissance économique*. Paris : Le Seuil.
- Rutatora D.F. et Nindi. S.J. (2007). Économie morale et développement endogène: le cas de la société matengo (Tanzanie). *Revue du MAUSS*, 2(30), 262-278. DOI : 10.3917/rdm.030.0262
- Sachs. I. (1971). *La Découverte du tiers-monde*. Paris : Flammarion.
- \_\_\_\_\_ (1978). Écodéveloppement, une approche de planification. *Économie rurale*, (124), 16-22.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Pour une économie politique du développement*. Paris : Flammarion.
- Sachs.W. (1990). L'archéologie du concept de développement. *Intercultures*, 23(4), 1-40.

- \_\_\_\_\_. (1992). *The Development Dictionnary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Wolfgang Sachs.
- \_\_\_\_\_. (1996). Le développement : une idéologie en ruine. Dans W.Sachs et G.Esteva, *Des ruines du développement* (p.13-87). Montréal : Écosociété.
- Saïd. E. (2003). *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident* (3<sup>e</sup> éd.). Paris : Editions du Seuil.
- Sankara. T. (1986, 4 août). Développement prêt-à-porter : Non ! Développement sur mesure : Oui. Discours du président burkinabé T.Sankara, 4 août 1986. Récupéré le 15 février 2014 de <http://www.thomassankara.net/spip.php?article1431&rubrique2>
- Sauvy. A. (1952, 14 août). Trois mondes, une planète. *L'Observateur*, n°118, p.14.
- Schech. S. (2012). Development Perspectives from the Antipodes: an Introduction. *Third World Quarterly*, 33(6), 969-980.
- Schech. S. et Haggis. J. (2000). *Culture and Development: A Critical Introduction*. Oxford : Blackwell Publishing.
- Seers. D. (1983). *The Political Economy of Nationalism*. London: Oxford University Press.
- Semega. H. (2011, 23 février). Education : De l'usage de la langue maternelle au Mali. *Journal du Mali*, 23 février 2011. Récupéré le 2 avril 2014 de <http://www.journaldumali.com/article.php?aid=2808>
- Sen. A. (1983). Development : Which Way Now? *The Economic Journal*, 93(372), 745-762.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Development as Freedom*. Oxford : Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2000). Culture and Development. World Bank Tokyo Meeting, 13 décembre 2000.
- \_\_\_\_\_. (2004). How Does Culture Matters? Dans V.Rao et M.Walton. (2004). *Culture and Public action* (p.37-57). Stanford: V.Rao et M.Walton.
- Shiva. V. (1988). *Staying Alive*. London : Zed Books.
- \_\_\_\_\_. (1999). Les savoirs indigènes des femmes et la conservation de la biodiversité. Dans M.Mies et V.Shiva. *Écoféminisme* (p.185-195). Paris : L'Harmattan.
- \_\_\_\_\_. (1999). Orphelin dans le « village planétaire ». Dans M.Mies et V.Shiva. *Écoféminisme* (p.117-126). Paris : L'Harmattan.
- Sillitoe. P. (1998). What, Know Natives? Local Knowledge in Development. *Social Anthropology*, 6(2), 203-220.
- Sillitoe, P. et Marzano. M. (2009). Future of Indigenous Knowledge Research in Development. *Futures*, 41, 13-23.
- Slee. B. (1994). Theoretical Aspects of the Study of Endogenous Development. Dans J.D.van der Ploeg and A.Long, *Born from Within: Practice and Perspectives of Rural Endogenous Development* (p.184-194). Assen: Van Gorcum, J.D.van der Ploeg and A.Long.

- Slikkerveer. L.J., Warren. D.M. et Brokensha. D. (1995). *The Cultural Dimension of Development: Indigenous Knowledge Systems*. Londres: Intermediate Technology Publications.
- Spivak. G.C. (1988). Can the Subaltern Speak ? , dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago : University of Illinois Press, C.Nelson et L.Grossberg.
- Sousa Santos. De B. (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Stepehn. L. (1991). Culture as a Resource: Four Cases of Self-Managed Indigenous Craft Production in Latin America. *Economic Development and Cultural Change*, 40(1), 101-130.
- Stockhammer. P.W. (2012). *Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach*. Heidelberg: Springer.
- Sylvester. C. (1999). Development studies and postcolonial studies: Disparate tales of the "Third World". *Third World Quarterly*, 20(4), 703-721.
- The Corss-Cultural Foundation of Uganda. "s.d". Development from a Cultural Perspective: Understanding Culture and Development in Uganda. Récupéré le 22 mai 2013 de [http://www.acpcultures.eu/\\_upload/ocr\\_document/CCFU\\_CultureDevelopment\\_Uganda.pdf](http://www.acpcultures.eu/_upload/ocr_document/CCFU_CultureDevelopment_Uganda.pdf)
- Thiong'o. wa N. (1994). *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd.
- Throsby. D. (1997). Sustainability and Culture some Theoretical Issues. *International Journal of Cultural Policy*, 4(1), 7-19.
- Trak. A.B. (1986). L'économie du développement et l'étude des sociétés silencieuses. *Interventions Économiques*, (16), 113-121.
- Tremblay. S. (1999). *Du concept de développement au concept de l'après-développement : trajectoire et repères théoriques*. Collection « Travaux et études en développement régional ». Chicoutimi : Université du Québec à Chicoutimi.
- UNESCO. (1982, 26 juillet-6 août). « Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles », MONDIACULT: *Conférence mondiale sur les politiques culturelles*, Rapport final, Mexico, Paris: UNESCO.
- UNESCO. (1994a). *La Dimension culturelle du développement: vers une approche pratique*. Collection Culture et Développement. Paris : UNESCO.
- \_\_\_\_\_. (1994b). *Culture and Development, A study*. Décennie mondiale du développement culturel 1988-1997. Paris : UNESCO.
- \_\_\_\_\_. (1995, 3-7 avril). *Rapport Final*. Comité intergouvernemental pour la Décennie mondiale du développement culturel, Deuxième session extraordinaire. Paris : UNESCO.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Cadre de l'UNESCO pour les statistiques culturelles*. Paris : UNESCO.

- UNESCO/ICA, (1991). *Culture et développement, De la reconnaissance à l'évaluation*. Paris : UNESCO.
- Warren. D.M. (1991). Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development. *World Bank Discussion Paper* 127. Washington: Banque Mondiale.
- Warren. J.K. (1997). *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press, K.J Warren N.Erkal.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on what it is and why it matters*. Oxford : Rowman & Littlefield Publishers.
- Weber. R. (2009). *Culture et développement : vers un nouveau paradigme ?*  
 Récupéré le 10 janvier 2013 de  
<http://www.interarts.net/descargas/interarts505.pdf>
- Willis. K.. (2005). *Theories and Practices of Development*. New York: Routledge.
- Woolcock. M., Szreter. S. et Rao. V. (2009). *How and Why Does History Matter for Development Policy?* Brooks World Poverty Institute (BWPI), Working Paper 68. Manchester: The University of Manchester.